Schleiermachers

Entwurf einer Kritik der bisherigen Sittenlehre

dargestellt

und nach seinen Ergebnissen untersucht.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

philosophischen Fakultät der Universität Rostock

vorgelegt von

Otto Uhlhorn,

Pfarrer in Hude.

Oldenburg.
Druck von Gerhard Stalling.
1894.

Referent: Professor Dr. von Stein.

Benutzte Litteratur:

Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Riga 1788.

Fichte, Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. Jena 1794.

„ Grundlage des Naturrechts. 1796.

„ System der Sittenlehre. 1798.

„ Sämtliche Werke: Berlin 1845—46.

Schleiermacher, Werke, Zur Philosophie I, III, IV, 2. V. VI.

„ Grundrifs einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, 2. Aufl. Berlin 1834.

Baumgarten-Crusius, Ueber Fr. Schleiermacher. Jena 1834.

Reuter, „Schleiermachers ethisches System“ in Theol. Stud. u. Krit. 1844, p. 567 ff.

Schaller, Vorlesungen über Schleiermacher. Halle 1844.

Vorländer, Schleiermachers Sittenlehre. Marburg 1851.

Sigwart, Schleiermachers Erkenntnistheorie, in Jahrb. für deutsche Theologie. 1857, II, p. 267 ff.

Aus Schleiermachers Leben. Briefwechsel. Berlin 1858—62.

Schwarz, Schleiermacher, seine Persönlichkeit und seine Theologie. Gotha 1861.

Baumgarten, Schleiermacher als Theologe für die Gemeinde der Gegenwart. Berlin 1862.

Baxmann, Schleiermachers Anfänge im Schriftstellern. Bonn 1864.

v. Kittlitz, Schleiermachers Bildungsgang. Leipzig 1867.

Schenkel, Fr. Schleiermacher. Elberfeld 1868.

Dilthey, Schleiermachers Leben, I. Berlin 1870.

Bender, Schleiermachers Theologie, I. Nördlingen 1876.

Runze, Schleiermachers Glaubenslehre in ihrer Abhängigkeit von seiner Philosophie. Berlin 1877.

Keferstein, Schleiermacher als Pädagog. Jena 1889.

Heinrich, Schleiermachers ethische Grundgedanken, dargestellt und in ihrem Zusammenhange mit der deutschen Romantik betrachtet. Kempen 1889 (Programm).

Brandis, Handbuch der Geschichte der Griech.-Römischen Philosophie, II. Berlin 1844.

Ritter, Die christliche Philosophie etc. Gött. 1859. II, 747 ff.

Thilo, Geschichte der neueren Philosophie. Cöthen 1874, p 319—23.

Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1880.
Gafs, Geschichte der christlichen Ethik (II, p. 232 ff.). Berlin 1886.
Spicker, Die Ursachen des Verfalls der Philosophie. Leipzig 1892, p. 239—47.
Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant. Berlin 1893. I, 215—228.
Windelband, Geschichte der Philosophie. Freiburg 1892.
Schultze, Philosophie der Naturwissenschaften. Leipzig 1881.
Wundt, Ethik. Stuttgart 1886.
v. Gizycki, Moralphilosophie. Leipzig 1888.
Paulsen, System der Ethik. Berlin 1889.
O. Pfleiderer, Grundrifs der christl. Glaubens- u. Sittenlehre. Berlin 1882.
Ueberweg, Grundrifs der Gesch. der Philosophie. Berlin 1868. (2. Aufl.)
Rée, Die Entstehung des Gewissens. Berlin 1885.

Die vorliegende Arbeit stellt sich von vornherein in einen Gegensatz zu Schleiermacher, wenn sie es unternimmt, den Inhalt der „Kritik der bisherigen Sittenlehre“ zuerst darzustellen und dann diesen Inhalt kritisch zu bearbeiten. Denn, meint Schleiermacher, eine Kritik, welche zugleich Darlegung des Inhalts ist, scheint etwas Wunderliches und Vergebliches zu sein. Denn der Urteilende ist nicht zu derselben Zeit in einem rein auffassenden Gemütszustande, oder kann wenigstens nicht dafür genommen werden, und so sind dem Leser zwei unbekannte Gröfsen gegeben, der Gegenstand selbst und die Ansicht des Urteilenden (Vorrede, p. V). Hätte Schleiermacher Recht, so würde der Leser der Unannehmlichkeit der zwei unbekannten Gröfsen bei keiner Kritik entgehen, auch dann nicht, wenn die Darlegung des Inhalts nicht erfolgte, weil er sich dann erst mit der nach Schleiermachers Meinung stets schiefen Ansicht des Kritikers bekannt machen müfste, um die Kritik recht und gerecht beurteilen zu können. Aber wer erst des Autors Meinung vorträgt, um dann dieselbe zu besprechen, will es eben vermeiden, dafs mit unbekannten Gröfsen gerechnet wird; er will sich mit dem Leser über die wahre Meinung des Schriftstellers verständigen, und dann soll auch seine Ansicht durchaus nicht eine unbekannte Gröfse bleiben, sondern sie soll sehr klar und deutlich ausgesprochen werden.

Vor allem aber scheint diese Art der Darstellung notwendig zu sein bei einem Werke von so schwieriger Diction wie bei der vorliegenden Kritik der bisherigen Sittenlehre, über welches man sogar verschiedene Urteile darüber vernehmen kann, ob es nur negative oder auch positive Resultate enthalte. Vielleicht entspringt diese Schwierigkeit dem Bestreben Schleiermachers nach der „sehr tugendhaften und lobenswerten Vermeidung einer

allzueng bestimmten Lehrsprache“ (Kr. d. S. p. 24), zum Teil auch vielleicht dem Bewufstsein, in dieser Schrift, zum ersten Male das Gebiet der Rede verlassend, lediglich zu einem wissenschaftlichen Publikum in systematischer Darstellung zu sprechen, und der Absicht, sich mit dieser Schrift eine Stellung innerhalb der Wissenschaft zu sichern.

Die Vorrede beginnt mit der Versicherung Schleiermachers, sein Standpunkt sei keineswegs ein blofs negativer, vielmehr solle immer das hervorgehoben werden, von welchem eine gründliche Verbesserung der Ethik hervorgehen müsse (p. IV). Ihm sei es darum zu thun, bei „dem immer noch obwaltenden Streite über die ersten Principien das streitige Gebiet von einem Punkte aus zu vermessen, der aufserhalb desselben liegt“ (p. IV). In der Einleitung bezeichnet er diesen seinen Ausgangspunkt näher (p. 4 f.): Es giebt für jede eigentliche Wissenschaft, wie doch die Ethik sein will und sein soll, keine andere Kritik als die der wissenschaftlichen Form; ein System der Ethik kann sich nicht als das Richtige erweisen vermittels einer solchen oder solchen Beschaffenheit des Inhalts, sondern nur durch eine „vollständige und reine Lösung seiner Aufgabe der Form nach“; wie in der Kunst Gehalt und Gestalt einander zur Bewährung dienen, so mufs es auch in der Wissenschaft sein; was der Gestalt widerstrebt, darf auch gar nicht ein Bestandteil irgend eines so gearteten Ganzen sein wollen, und welche Gestalt sich nicht einen bestimmten Gehalt aneignet, alles andere aber aus eigner Kraft ausstöfst, diese darf auch nicht verlangen, dafs irgend etwas Gutes und Würdiges sich hergebe, sie auszufüllen; m. a. W., es kann aus der Form des Systems, aus der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des wissenschaftlichen Zusammenhangs auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Inhalts geschlossen werden. „Die Kritik“, fährt er fort, „findet also statt, wo ein zusammenhängendes und das Gebiet umfassendes System, ob ausgeführt oder nicht, verheifsen ist, welches das zufällige menschliche Handeln unter einer Idee betrachtet, nach der, was ihr angemessen ist, ausschliefsend und ohne Ausnahme als gut gesetzt, als böse aber ebenso alles mit ihr Unvereinbare verworfen wird“ (p. 5 f.). Die Angemessenheit der Form des Systems hängt also ab von der Idee, dem

Begriff, unter welchem man die Ethik betrachtet, von welchem man ausgeht; es fragt sich mithin bei der Kritik immer, ob die untergeordneten Begriffe unter den höheren und endlich den höchsten Begriff passen, von dem man ausgeht. Der Begriff der Freiheit soll ausgeschlossen werden (p. 8), weil von der Bejahung oder Verneinung dieses Begriffs der Unterschied des Guten und Bösen und die Beurteilung der menschlichen Natur nach dem Ideal nicht abhängig sei (cf. Ethik § 104); ebensowenig soll die Rede sein von Einteilungen des menschlichen Geistes in unter- oder nebengeordnete Kräfte und Vermögen. Vorländer (p. 144) wendet gegen die Ausschliefsung des Begriffs der Freiheit ein: „dieser Grund ist offenbar nicht hinreichend; denn geben wir auch zu, dafs bei der deterministischen Ansicht eine ethische Beurteilung nicht ausgeschlossen ist, so ist doch nicht zu leugnen, dafs die Begriffe der Zurechnung, der Schuld, des Guten und Bösen konsequenter Weise nur unter der Voraussetzung der Freiheit Bedeutung haben können.“ Allein dieser Einwurf beweist nichts; der Determinismus, die Anwendung des Gesetzes von der Ursache und der Wirkung, steht so wenig im Widerspruch mit der Freiheit (wenn nicht geradezu Zufallswillkür darunter verstanden wird), dafs vielmehr das Gegenteil der Fall ist: eine Freiheit, eine Selbstbestimmung kann es nur unter der Voraussetzung dieses Gesetzes geben; wir würden nicht thun können, was wir wollen, wenn unser Wollen nicht seine Ursache in unserer Verfassung hätte, von uns abhinge; unser Verstand ist genötigt, aus bestimmten Eigenschaften unter bestimmten Umständen ein bestimmtes Handeln zu folgern; man wählt nicht zufällig, sondern aus Motiven. Wie sehr gerade Zurechnung und Schuld sich mit diesem Standpunkte vertragen, zeigt Schleiermacher selbst in seiner Abhandlung über das höchste Gut (Dilthey, Denkm. p. 28 ff.).

Die Kritik der bisherigen Sittenlehre soll so angeordnet werden, dafs dieselbe in drei Büchern

1) die leitenden Ideen der Systeme, die obersten Grundsätze, welche diejenige Beschaffenheit des Handelns aussagen, durch welche jedes Einzelne als gut gesetzt wird, aus dem Gesichtspunkte ihrer Tauglichkeit zur Begründung eines Systems vergleichend würdigen soll,

2) die Beshaffenheit der sittlichen Begriffe, der Tugenden, Pflichten und Güter, prüfen, und
3) untersuchen soll, ob die Systeme vollständig und geschlossen sind, so dafs nichts ausgeschlossen ist, was ethisch gebildet werden könnte, und nichts ausgelassen ist oder unbestimmt gelassen, was sich als Gegenstand der sittlichen Beurteilung zeigt.

Ehe die verschiedenen Ideen, welche bisher der Ethik zu Grunde gelegt worden, in Absicht auf ihren Wert, nämlich ihre Tauglichkeit zur Aufführung eines wissenschaftlichen Gebäudes, beurteilt werden, wird ihr verschiedener Ursprung untersucht. Es giebt deren drei:

1) entweder die höchste Idee ist gefunden nach den einzelnen Sätzen und vermittels derselben, um diese Sätze zu vereinigen, oder es konnte
2) ein besonderes Bedürfnis auf diese bestimmte Wissenschaft ihres Inhaltes wegen gerichtet sein und so der eine sich bei dieser, der andere sich bei jener Idee beruhigt haben, wie jede die vorliegende Forderung zu erfüllen schien, oder aber
3) es kann die höchste Idee dieser Wissenschaft noch einen höheren wissenschaftlichen Grund über sich haben und von diesem abgeleitet sein (p. 16).

Nur dieser Ursprung ist der der Wissenschaft würdige und entsprechende. Dieser Grund müfste gesucht werden, bis man zur höchsten und allgemeinsten Erkenntnis käme; dann müfste für jede besondere philosophische Wissenschaft der Ort aufgezeigt werden, wo ihr Keim eingewachsen ist und von wo aus er, sobald ihm Freiheit vergönnt ist, als ein eigener Stamm in die Höhe steigt (p. 22). Allein jene höchste Erkenntnis ist nicht auf eine solche Art gefunden, sondern es sind bisher nur einige Versuche gemacht, deren keiner recht genügeu will (p. 17). Diese Behauptung wird in höchst interessanter Kritik durchgeführt bis p. 34: Platon und Spinoza kommen darin überein, sagt Schleiermacher, dafs ihnen die Erkenntnis des höchsten Wesens die erste und ursprüngliche ist, von welcher jede andere ausgehen mufs, und so kann ihnen weder die Aussonderung des Ethischen vom Physischen Schwierigkeiten erregen, noch

kann aus einer sich darbietenden gegenseitigen Unterordnung beider Verwirrung entstehen. Platon, der das höchste Wesen als seiend, hervorbringend, dichtend erkennt, die Welt aber als ein werdendes, aus Kunstwerken zusammengesetztes Kunstwerk der Gottheit; der vom Menschen fordert, dafs er dieser Gottheit möglichst ähnlich werde, knüpft die Ethik am festesten an die oberste Wissenschaft und kommt der Lösung der Aufgabe am nächsten. Spinoza stellt auch das Buch von der Gottheit an die Spitze der Ethik und schliefst daran das von der Seele des Menschen. „In diesem Begriff der menschlichen Seele aber ist notwendig enthalten der Gegensatz des Thuns und Leidens, der geteilten und ungeteilten Ursächlichkeit der Veränderung, welcher in seiner Ethik den Charakter des Guten und Bösen, oder vielmehr, weil er die gänzliche Ausschliefsung des einen nicht etwa in der Unendlichkeit fordert, sondern überall als unmöglich ableitet, den des Vollkommenen und Unvollkommenen bestimmt.“ Mangelhaft an dieser Verknüpfung ist, dafs es nicht begreiflich gemacht wird, wie die Dinge und Menschen gerade so bestimmt werden aus dem Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen; dafs sie gerade so sind, wie sie sind, so dafs die höchste Idee der Ethik wohl Mafsstab für die Verschiedenheiten sein, aber nicht den Weg bezeichnen kann aus dem Unvollkommenen in das Vollkommene. Ein andrer Mangel ist, dafs seine Ethik ihm wohl nur polemisch zu stande gekommen ist, sei es um die gemeinen Begriffe zu bestreiten, oder um seine Theorie vom höchsten Wesen zu rechtfertigen und zu bewähren. Tiefer unter beiden stehen Kant und Fichte. Kant „redet wohl mit Nachdruck von einer Architektonik der Vernunft, möchte aber mehr ein begeisterter als ein vernünftig wissender zu sein scheinen, und zwar vielleicht aus Mangel an Begeisterung und Ueberflufs an Vernunft.“ Er hat wohl kaum den Gedanken an eine systematische Verknüpfung aller menschlichen Erkenntnisse gehabt; wenigstens kann das, was er sagt, nicht dazu dienen, die Notwendigkeit einer einzelnen Wissenschaft ins Licht zu setzen, oder den „Kreis, innerhalb dessen sie alle befafst sein müssen, aus seinem Mittelpunkte zu zeichnen“ (p. 18); vielmehr begnügt er sich mit der Einteilung des Vorhandenen, zu welchem auch die Ethik gehört. Er gleicht einem Menschen, der nach den

Fundamenten des Hauses gefragt wird und nun die Zwischenwände in dem Hause aufzeigt. Wenn er aber die Ethik selbst, als die ganze Bestimmung des Menschen darlegend, um die beiden getrennten Systeme der reinen Ethik und der reinen Naturlehre zu vereinigen, zur höchsten Wissenschaft machen will und nun zum Behufe dieser vom Praktischen ausgehenden Einheit aller Vernunfterkenntnisse eine Brücke zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie sucht, diese aber in der Idee des höchsten Wesens findet, die in der theoretischen Philosophie nur durch einen unvermeidlichen Fehler entsteht, also hinauszuwerfen ist, und in der praktischen Philosophie ein unnützes Triebwerk ist, so ist klar, wie wenig Kant das Beabsichtigte hinausgeführt hat (p. 20 f.). Ja, statt der unerreichbaren Einheit des theoretischen und praktischen Systems zeigt sich eine Unterordnung unter die von Kant herabgewürdigte Phantasie, weil die Ideen der Unsterblichkeit und Gottes im Theoretischen nicht vernunftgemäfs entstanden, vielmehr nur um der Glückseligkeit willen in der praktischen Philosophie aufgedrungen sind, die Glückseligkeit aber ein Ideal der Phantasie ist. Es zeigt sich klar, dafs er die Ethik nur vorgefunden hat, die hervorzubringen und von einem Mittelpunkte aus zu beschreiben ihm sonst auch wohl nicht eingefallen wäre (p. 21). „Dies geht auch schon aus der Art hervor, wie er überall den Streit führt, dafs die Ethik sich nicht auf einen Begriff der menschlichen Natur gründen dürfe, nämlich ohne den geringsten Verdacht, dafs ein solcher von einem höheren Punkte könnte abgeleitet sein, sondern immer nur auf die gemeinen und willkürlichen Rücksicht nehmend. Ferner daraus, dafs er selbst gar nicht besorgt ist, dasjenige, was seinem Ausdrucke des ethischen Gesetzes zum Grunde liegt, nämlich die Mehrheit und Gemeinschaft vernünftiger Wesen irgendwo her abzuleiten, und doch ist ihm diese Voraussetzung so notwendig, dafs ohne sie sein Gesetz nur ein unverständliches Orakel sein würde.“

Ebensowenig thut Fichte Schleiermachers an Platon und Spinoza geschultem Auge Genüge. Auch bei ihm ist der Zusammenhang der Wissenschaft durchaus nicht bündig und die Verknüpfung einer Sittenlehre mit dem ersten Ringe der menschlichen Erkenntnis für unhaltbar und wie nicht vorhanden anzu-

sehen. Denn Fichtes Meinung ist doch die, dafs das einzige reine Wahre meine Selbständigkeit ist. „Dieser Selbständigkeit, sagt Schleiermacher, ist das Ich sich erst als eines Vermögens bewufst geworden, wodurch also, und zwar am meisten nach dem richtigen Begriff von Vermögen, den Fichte aufstellt, noch so viel als nichts geleistet worden ist. Und dafs sie sich deren bewufst werden soll als eines Triebes, daraus ergiebt sich hernach unmittelbar der Gedanke des Sittengesetzes.“ Die Reihe ferner, welche die einzige Gestalt bildet, in welcher das Sittengesetz und sein Gefordertes mit dem, was hier der Wissenschaftslehre angehört, in Verbindung gebracht worden ist, widerspricht sich in Absicht und Entstehung; denn, so urteilt Schleiermacher mit Recht, die Reihe der Annäherung des Ichs an das Gesollte, die in der Reihe der Forderungen des Naturtriebes enthalten ist, so dafs jedes Glied in der ersten Reihe aus einem Gliede in der zweiten Reihe hervorgehoben ist, widerspricht sich in ihrer Absicht, weil durch ihre Fortsetzung das Ich unabhängig werden würde, während sie doch ein Teil derjenigen ist, deren ebenfalls unendliche Summe das Ganze seiner Abhängigkeit ausmacht. In ihrer Entstehung aber widerspricht sie sich, weil einerseits der reine Trieb auf mangelhafte Art herbeigeführt wird (p. 29 f.), andrerseits derselbe, damit aus ihm der erwünschte sittliche Trieb erwachsen könne, in einen Widerspruch gesetzt wird, mit dem, als Bedingung des Handelns überhaupt, in dem allgemeinen Teile abgeleiteten Naturtriebe. „Dieser Widerspruch aber entsteht nicht blofs aus der vorausgesetzten beschränkten Vorstellung des Handelns, dafs er nämlich immer und überall auf Objekte aufser dem Ich gehen müsse, sondern er wird auch nur sehr unzureichend gelöst. Nämlich um ihn zu setzen, wird dem reinen Triebe Kausalität abgesprochen, in der Bedeutung, dafs er der Materie nach doch nichts anders wollen könne, als was die Natur, wenn dies von ihr gesagt werden dürfte, auch wollen würde, ausdrücklich also in Beziehung auf die Materie des Wollens. Gelöst aber wird er dadurch, dafs dem reinen Triebe die Form des Handelns zum Hervorbringen angewiesen wird. So bleibt demnach in dem nämlichen Sinne seine Kausalität doch aufgehoben und der Widerspruch ungelöst.“

Schleiermacher findet also eine gewisse Begründung der Sittenlehre nicht bei den idealistischen Systemen, sondern „nur bei denen, welche objektiv philosophiert haben, d. h. von dem Unendlichen als dem einzig notwendigen Gegenstande ausgegangen sind“, bei Spinoza und mehr noch bei Platon.

Nachdem Schleiermacher so die Voraussetzungen und Ausgangspunkte seiner Kritik gegeben hat, geht er zur Betrachtung des höchsten ethischen Grundsatzes der Systeme über und verbreitet sich zunächst über die Verschiedenheiten in den bisherigen ethischen Grundsätzen. Sehr erleichtert, meint er, werde die Sichtung, wenn es möglich wäre, die grofse Zahl der Ausdrücke auf die kleinere der Gedanken zu bringen. „Denn da für jedes Gedachte nur ein Ausdruck der angemessenste sein kann, so würde sich nach dieser Vergleichung dem Vollkommneren das Unvollkommene unterordnen lassen, und es müfsten die vielen kleinen Erscheinungen sich in wenige grofse und durch kenntliche Züge zu unterscheidende verwandeln.“ Die Kantische Tafel (p. 69 der Ausgabe von 1788, Kr. d. pr. V. ist gemeint) ist leider nicht zu gebrauchen, denn dieser Philosoph läfst uns keine andere Entgegensetzung übrig, als die, dafs wir den kantischen Grundsatz der allgemeinen Gesetzmäfsigkeit von allen übrigen (sc. den materialen) unterscheiden sollen; alles was nicht das Seinige ist, fliefst ihm dermafsen zusammen, dafs aller natürliche Unterschied der Farben aufhört. So ist ein andrer Weg aufzuzeigen, um die Verhältnisse der verschiedenen Grundsätze gegen einander zu entdecken, nämlich der: nach Unterordnung der nur im Einzelnen abweichenden Grundsätze unter einen Hauptgedanken die Eigenschaften und Beziehungen der Grundsätze aufzusuchen, und zu sehen, ob sie auf die wissenschaftliche Tüchtigkeit, die der Gegenstand der Kritik ist, einen Einfluſs haben; „in welchem Falle sich denn ergeben wird, dafs einige von den verschiedenen Grundsätzen in dieser, andere in einer anderen Hinsicht sich gleichen und zusammengehören.“

Da drängen sich denn vier Gegensätze auf, deren erster der zwischen den Systemen der Lust (Epikur, Shaftesbury) und der Tugend (Aristoteles, Spinoza), oder den Systemen der Glückseligkeit und der Vollkommenheit ist (p. 38). Ihr Unterschied ist der, dafs letztere auf ein bestimmtes Sein oder Thun des

Menschen gerichtet sind, erstere aber auf eine bestimmte Beschaffenheit des Bewufstseins von einem Sein oder Thun, dafs also bei den Systemen der Lust die Handlung oder das Sein nur das Nichtgewollte als Mittel ist, bei den Systemen der Tugend aber das Gefühl das Nichtgewollte als Zugabe. Danach sind die Systeme der Lust leicht zu erkennen. Aber Schleiermacher mufs doch selbst Spinoza und Aristoteles gegen den Verdacht, Vertreter der Lust zu sein, in Schutz nehmen. Und doch „zeichnet Spinoza die schärfste Grenzlinie zwischen den Systemen der Lust und denen der Thätigkeit durch die Art, wie er ohne weiteres aus dem auf die blofse Selbsterhaltung gerichteten Gesetz aufs Natürlichste folgert, dafs das Ethische, nämlich die reine Thätigkeit, um ihrer selbst willen müsse geliebt werden (p. 43)." In den Ausführungen über Aristoteles nimmt er das zurück, was er in der Schrift über das höchste Gut gesagt hatte: „Sittenlehre ist ihm nichts als Glückseligkeitslehre und Glückseligkeit ist sein höchstes Gut. An ihm, dem konsequentesten der empirischen Moralphilosophen, erscheint die Nichtigkeit dieser Systeme. Ein System der Glückseligkeit kommt ihm nämlich nur durch die willkürliche Supposition zu Stande, dafs sie eine Zusammensetzung aller Arten der Thätigkeit in sich fasse. Dem, der sich dem Interesse einer einzigen Neigung zu unterwerfen vorzieht, weifs er demnach nur mit der Berufung auf gute Natur zu antworten: er vermag ihn nicht zu widerlegen. Und indem er so an die Stelle des wahren persönlichen Wertes Thätigkeit setzt, mufs der Besitz äufserer Güter in seinen Begriff des höchsten Gutes fallen, das Vergnügen aber, das aus dem Bewufstsein guter Gesinnungen allein entspringt, eine Empfindung, welche in den Augen des wahrhaft sittlich Denkenden als ganz allein von allem unreinen Zusatz frei die oberste Stelle einnimmt, sinkt bei ihm zu einem Zeichen herab, dafs wir im Stande wären, eine gewisse Gattung von Handlungen, wie sie in das System der Glückseligkeit gehören, zu verrichten. Indem er ferner im Umkreis dieser Thätigkeit die der Vernunft als die edelste anerkennen mufste, praktische Vernunft aber nicht kannte, so entstand daraus der Vorzug, welchen er dem beschaulichen Leben einräumte." (Dilthey, Denkm. p. 16.) Hier aber in der Kritik der Sittenlehre (p. 41 f.) heifst es: Er

sieht die Lust zwar an als notwendig verbunden mit der Vollendung einer naturgemäfsen Handlung, deshalb aber ist sie keineswegs das, worauf er abzweckt. Denn sonst würde er nicht, ohne Hinsicht auf etwa schmerzliche Folgen, jede Lust ausschliefsen, welche auf einem anderen Wege als diesem erzeugt wird, jede, welche übermäfsig eine übermäfsige Handlung begleitet, oder die aus verwickelten Beziehungen entstehend nicht einer bestimmten Handlungsweise eigentümlich ist. Auch deshalb, weil er zur Erreichung des Höchsten den Besitz äufserer Güter fordert, darf er nicht anders beurteilt werden. Wie ihm denn die Lust, auf welche er einen Wert legt, nicht ein gleichviel woher gegebenes ist, sondern nur durch die Thätigkeit einer naturgemäfsen Kraft und Eigenschaft; und er nicht an ihr schätzt, dafs sie stark empfunden wird, sondern nur, dafs sie ein Zeichen der Vollendung ist, indem sie das Bewustsein des Ungehinderten gewährt. Woraus deutlich erhellt, dafs er die Lust eigentlich nur begehrt als Probe und Bewährung einer zur Vollkommenheit gediehenen naturgemäfsen Handlung; so wie er den Trieb nach Ehre zuläfst, als Trieb das eigne Urteil durch andere zu bestätigen."

Die Aehnlichkeiten der Systeme der Thätigkeit sind nicht so leicht zu erkennen. Unter diesen Systemen sondern sich ab: 1) die Grundsätze, in denen eine Beziehung auf die Gottheit ausgedrückt wird (Platon: Verähnlichung mit Gott; Spinoza: Erkenntnis Gottes); 2) die Grundsätze, die, beim Menschen stehen bleibend, ihn nur mit sich selbst vergleichen: a) die von Platon ausgehend ein Zwiefaches im Menschen annehmen und behaupten, zum vorsittlichen Zustande müsse die Vernunft kommen, um das ethische Leben zu bilden (Stoiker p. 44. Fichte p. 44 f. Kant p. 45); b) die, mehr dem Spinoza gegenüberstehend, der ohne eine solche Zwiefachheit den sittlichen Trieb unmittelbar als den Erhaltungstrieb des Ganzen darstellt, nur das Handeln und Leiden, das Aeufsere und Innere, das Eigene und Fremde unterscheiden (Cyn. p. 45). Kant will diesen ganzen Gegensatz von Vollkommenheit und Lust unrichtiger Weise nicht gelten lassen, sondern führt den Grundsatz der Vollkommenheit auf die Glückseligkeit zurück, bemerkt Schleiermacher dann p. 46 und wendet sich damit gegen die Lehre Kants, dafs alle

materialen praktischen Principien insgesamt unter das Princip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit fallen. Allem Empirischen, meint Kant nämlich, fehlt die Notwendigkeit, welche zur Gesetzmäfsigkeit erforderlich ist, alle Materie des Begehrens aber hat empirischen Charakter, also kann ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen nur als solche Principien denken, die nur der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten. (Kr. d. pr. Vern. § 3—4). „Hätte Kant auch nur darauf geachtet, wie die Cyniker, denen gewissermafsen die neueren Stoiker sich wieder näher anschliefsen, und ebenso Spinoza alle ethischen Unterschiede aus dem Handeln und Leiden, aus der recht oder vergeblich und gar nicht gebrauchten Kraft entwickelt haben, so könnte ihm gar nicht entgangen sein, wie gar wohl jener Begriff der Vollkommenheit, da unter dem Worte verstanden wird die Vollständigkeit eines Dinges in seiner Art, eine anordnende Anwendung finde auf den Menschen, als ein, wie er doch selbst will, handelndes Wesen gedacht.“ Aber auch sein Grundsatz des Formalismus hält nicht stand. Denn die Beschuldigung, dafs in jenem Materialismus der Sittenlehre das Gebotene auf etwas aufserhalb bezogen werde, ist auf Kant zurückzuwerfen, denn er scheint davon frei zu sein nur durch die Zweideutigkeit „in dem Ausdruck ein vernünftiges Wesen, der sowohl bedeuten kann ein solches, welches die Vernunft hat als Vermögen, und auch ein solches, welches von ihr wirklich getrieben, und dessen übriges also von ihr gehabt wird. Kant nun mufs voraussetzen, jedes vernünftige Wesen in dem ersten Sinne wolle auch eins in dem letzten sein, und sein Grundsatz geht aus auf die Vollkommenheit eines solchen. Warum also dies nicht ebenfalls ein Angestrebtes, eine Materie des Wollens zu nennen sei, mögen andre besser begreifen. Ja, es findet sich leider bei Kant noch ein ärgeres aufserhalb, indem sein höchstes Gut, als das zuletzt und im Ganzen gewollte, einen Bestandteil, die wohl ausgeteilte Glückseligkeit, in sich fafst, wovon dem jedesmal und einzeln Gewollten nicht ein verhältnismäfsiger Teil, sondern höchstens in der Würdigkeit glücklich sein, dafs ich so sage, der Logarithmus davon enthalten ist.“ Lust und Thätigkeit haben vielmehr nichts mit einander gemein; ihre einzig mögliche Verbindung ist die, welche Spinoza

aufstellt, wo nämlich die Lust nur eine ist, und die Thätigkeit eine und beide zwar unzertrennlich verbunden, doch so, dafs der Wille unmittelbar nur auf jene darf gerichtet werden (Kritik p. 104).

Der zweite Gegensatz, der sich schon soeben aufgedrungen hat, besteht zwischen den Systemen, die einen zweifachen Trieb, den sittlichen und natürlichen, annehmen, und denjenigen, die das ethische Leben aus dem allgemeinen, das ganze Leben umfassenden Triebe entwickeln, so dafs der sittliche Mensch nur vollkommner ist als der natürliche, — ein Gegensatz, der sich dadurch als ein eigener bewährt, dafs auf jeder Seite sich Teilhaber von beiden Seiten des vorigen vereinigen (p. 49).

Der dritte Gegensatz ist dieser: Ob das dem ethischen Grundsatz Gemäfse ganz und gar durch diesen selbst hervorgebracht ist, oder nur eine eigene Bestimmung und Begränzung eines anderwärts her und auch ohne ihn Vorhandenen ist (p. 50), m. a. W., es ist der Gegensatz zwischen den Systemen mit bildendem oder freiem ethischen Princip (ält. Cyrenaiker, Anglikaner, Platon, Spinoza, Aristoteles) und denen mit beherrschendem oder beschränkendem Princip (Epikur, Helvetius, Stoiker, Fichte, Kant). Es finden sich also Vertreter von beiden Seiten auch dieses Gegensatzes sowohl in den Systemen der Lust als der Thätigkeit (p. 51).

Endlich der vierte Gegenstand ist dieser: Der ethische Grundsatz kann entweder die menschliche Natur (das allen Menschen Gemeinsame) oder das, wodurch sich jeder von anderen unterscheidet, zum Gegenstande haben und einem das andre unterordnen, oder er kann beides, das Allgemeine und das Eigentümliche nach einer Idee miteinander vereinigen. Das Letztere scheint noch nirgends geschehen zu sein (p. 58); „denn wiewohl sich nicht einsehen läfst, warum diese Stelle sollte leer sein müssen, dürfte doch niemand eine Sittenlehre aufzeigen können, welche dem Eigentümlichen entweder ein besonderes Gebiet anwiese neben dem Allgemeinen, oder beide durch einander gesetzmäfsig beschränkte und bestimmte.“ Nur Platon und Spinoza führen von fern dazu, die Annäherung an das gemeinsame Musterbild mit der Ausbildung und Darstellung des Eigentümlichen nach gewissen Grundsätzen zu vereinigen (p. 65).

In den Systemen der Lust aber ist das Allgemeine dem Eigentümlichen untergeordnet und von ihm verschlungen (p. 58), in den Systemen der Thätigkeit ist es umgekehrt (p. 60 ff.). Bei Fichte ist, wie bei den Stoikern, das Besondre eines jeden nur die räumliche und zeitliche Besonderheit; die Individualität erstreckt sich bei ihm nicht weiter als auf das Verhältnis zu seinem Leibe und auf die Mehrheit der Menschenexemplare überhaupt. In seiner Ethik geht in allen das Rechte aus demselben sich nur auf das Gemeinschaftliche beziehenden Grunde hervor; jeder hätte an des anderen Stelle auch das nämliche verrichten müssen, und jede Abweichung von der Norm erscheint als Verletzung des Gesetzes. Bei Kant aber tritt diese Ansicht noch viel stärker hervor. Der Geist seines Systems ist mehr juridisch als ethisch und hat überall das Ansehen und alle Merkmale einer gesellschaftlichen Gesetzgebung. Eben aus diesem Geiste ist auch zu erklären der so ganz ohne Zusammenhang aber mit der festeten Zuversicht allgemeiner Billigung hingestellte Gedanke von der Strafwürdigkeit und der entgegengesetzten Würdigkeit glücklich zu sein, weil nämlich in dem rechtlichen Verhältnis eines bürgerlichen Vereines eine solche durchgängige Abhängigkeit des Wohlbefindens von dem gesetzmäfsigen Thun und Leben die höchste, wiewohl unauflösliche Aufgabe ist, so dafs man sagen kann, auch sein höchstes Gut sei nur ein politisches.“ Mit wahrer Ethik, meint Schleiermacher, mit der moralischen Weltordnung, wie sie in Gott ruht, hat die Strafwürdigkeit nichts zu thun, sie ist nur aus dem Zustande unserer menschlichen Gesellschaft, in der wir leben, entnommen. Schon in der ersten Abhandlung: „Ueber das höchste Gut“ heifst es (Dilthey, Denkm. p. 14): „Dieser ganze Satz von der Strafwürdigkeit gründet sich eigentlich auf den, dafs die Sittlichkeit sich als Würdigkeit der Glückseligkeit darstelle. Würdig einer Sache nennen wir den, der geschickt ist, sie recht zu gebrauchen, d. h. den gröstmöglichen Beitrag zur Beförderung des allgemeinen Wohles daraus zu ziehen. Somit eine Gesellschaft, welche die wahren Motive unserer Handlungen übersähe, würde allerdings das Mafs des Vergnügens nach unserem sittlichen Zustande abmessen. Aber sie würde damit nur den Erfolg unserer Gesinnung in der Gesellschaft verstärken, nicht diese

Gesinnung selber, auf welcher doch unser persönlicher Wert ruht, der dann wiederum allein als höchstes Gut gedacht werden kann. Indem somit diese Gesellschaft zur Glückwürdigkeit den Besitz der Glückseligkeit hinzufügte, würde sie nicht etwas an sich Notwendiges, zur Verwirklichung des wahren und höchsten Gutes dieses Menschen Notwendiges thun.“ „Kants Formel, den Menschen als Zweck an sich zu behandeln, hat denselben (politischen) Charakter; denn von den Menschen, als ob sie auf diesen nicht zu ruhen vermöchte, eben wegen des Individuellen, wird sie gleich übergetragen auf eine Menschheit. Auch das Reich der Zwecke ist ein bürgerliches; jedoch nicht einmal in dem besseren Sinne, dem das kunstmäfsige und wohlberechnete Ineinandergreifen der verschiedenen Einzelheiten die Hauptsache ist, sondern nur die schlechteste Vorstellung eines Staates liegt dabei zu Grunde, wo das Verhältnis des einzelnen zum Ganzen nur negativ ist, jeder eigentlich etwas anderes will, und vom Gesetz allein in Schranken gehalten wird“ (p. 62 f.).

Weiter geht Schleiermacher zu der Frage der Tauglichkeit der verschiedenen ethischen Systeme über. Er findet als erste Bedingung derselben, dafs die Gesamtheit der aus einem ethischen Grundsatze entwickelten Handlungen oder Zustände ein Ganzes und Gleichartiges ausmachen mufs, welches unter einem Begriff mufs dargestellt oder befafst werden können. Ferner mufs die Seele in betracht gezogen werden, die von dem sittlichen Grundsatz beherrscht wird; sie ist die innere und bleibende Darstellung des ethischen Grundsatzes, während jenes die äussere und wechselnde Darstellung desselben ist. Hieraus entstehen die beiden Ideen des höchsten Gutes und des Weisen, die also allen Schulen angehören müfsten (p. 68). Das höchste Gut ist gleichsam Projektion des ethischen Grundsatzes; es ist zu vergleichen der graphisch dargestellten Kurve, während der ethische Grundsatz, in dieser engeren Beziehung, weil er sich auf das Einzelne bezieht, Gesetz genannt (p. 68), die Formel, die Gleichung, die abgebraische Funktion für diese Kurve ist; der Weise aber, der „ebenfalls durch stetige Fortrückung auf der Linie des Lebens das höchste Gut im Zusammenhang und ohne Abweichung hervorbringt,“ ist dem Werk-

zeug zu vergleichen, das durch stetiges Fortrücken in der durch die Gleichung gegebenen Richtung die Kurve darstellt; er ist das lebendige Gesetz, die das höchste Gut erzeugende Kraft (p. 69). Diese drei Ideen, deren keine von der anderen abgeleitet ist, müssen in jedem ethischen Systeme vorhanden sein, ohne dafs sie allerdings gleich klar und stark hervortreten brauchen. Fehlt die Idee des Weisen, so entsteht der Argwohn, dafs das eigentliche Wesen des Gesetzes von etwas Aeufserem abhängt; fehlt die Idee des höchsten Gutes, so mufs geschlossen werden, dafs die Aufgabe nicht in ihrer ungetrennten Vollständigkeit gedacht worden ist; fehlt endlich das Gesetz, so erscheint das Sittliche nicht als ein innerlich und gesetzmäfsig Entstehendes. Ohne sie kann die Ethik nicht bestehen, die nichts anderes ist als „eine systematische und nach der Einheit des Grundsatzes unternommene Analyse des höchsten Gutes (p. 69 f.), noch auch die Lebensführung, auf welche die Wissenschaft sich beziehen soll.“ Bis auf den Wortlaut ist der vorgetragene Gedanke in dem gebrauchten Bilde bereits in der Abhandlung über das höchste Gut von Schleiermacher dargelegt worden: Das Sittengesetz, so wird hier ausgeführt, enthält nichts anderes, als die Form, nach welcher das höchste Gut in seinen Teilen zu stande gebracht werden kann, und das höchste Gut ist der vollkommene Inbegriff dessen, was nach gewissen Regeln in einer gewissen Verfahrungsart zu erlangen möglich ist. „Wir wollen uns vorstellen, dafs uns das Sittengesetz als eine algebraische Funktion gegeben sei, so werden wir uns unter dem höchsten Gut nichts anderes zu denken haben, als diejenige krumme Linie, welche alles ist und alles in sich enthält, was durch jene Funktion möglich ist“ (Dilthey, Denkm. p. 9).

Demnächst aber mufs der Grundsatz so beschaffen sein, dafs sich vermittels desselben, so weit es in einer allgemein gehaltenen Darstellung möglich ist, alles sittliche Thun oder Sein als ein sittliches aufzeigen läfst. Daraus folgt zweierlei: 1) das sittliche System mufs jeden sittlichen Gegenstand mit der Bestimmung seiner sittlichen Gröfse zugleich aufstellen; durch den Grundsatz mufs mit jedem Sittlichen zugleich auch die Art gefunden werden, wie es durch das Uebrige begrenzt wird, d. h. das was und wie des Handelns in jedem Augenblicke mufs klar

hervorgehen (aufbauendes Verfahren); 2) von jeder gegebenen Handlung mufs durch Vergleichung mit dem Grundsatze bestimmt werden können, ob sie, wenn der Grundsatz die Gestalt des höchsten Gutes hat, ein Teil desselben sein, oder, wenn er als Gesetz aufgestellt ist, als durch ihn konstruiert gedacht werden kann, m. a. W.: der Grundsatz mufs zulänglich und eindeutig sein (prüfendes Verfahren). Dieses Verfahren dient also dem ersteren, wo nur das zur Betrachtung kommt, was eben gebaut wird, zur notwendigen Bestätigung. Hierbei ist zu bemerken, dafs nur das Handeln von der Ethik ausgeschlossen ist, welches an sich unwillkürlich ist, denn Handeln ist in sittlicher Beziehung gleich Wollen; wenn also etwas, was an sich willkürlich ist, nur jetzt und hier mit keinem Wollen verbunden ist, so ist auch das Nichtwollen ethisch zu beurteilen. Es mufs also alles sittlich zu Beurteilende unter den Begriff des Wollens, aber auch des Nichtwollens fallen; denn wenn das Nichtwollen schlechthin zufällig und willkürlich wäre, so wäre auch das Wollen ebenso gut zufällig und es hörte alle sittliche Beurteilung des Geschehenen auf (p. 75); jede äufsere Handlung also mufs auf das Wollen und Nichtwollen in derselben, auf den bestimmten Zweckbegriff zurückgeführt werden (p. 76).

Werden die ethischen Grundsätze nach diesen aufgestellten Bedingungen geprüft, so scheiden sich sofort die Systeme der Lust und der Thätigkeit. Denn das höchste Gut kann nicht bestimmt und abgeschlossen sein, wo es nur als ein Aggregat, nicht aber als eine die Reihe darstellende Gleichung gegeben ist; das in den Systemen der Ethik notwendige Princip aber, welches die einzelnen Handlungen gerade an ihrer Stelle ausschliefsend bestimmt, ist nur möglich bei den Systemen, die nur auf Thätigkeit ausgehen (p. 78), nicht bei denen der Lust, denen die Unbestimmtheit der Handlungen, welche zum höchsten Gut führen sollen, natürlich und wesentlich ist (p. 78).

Im Folgenden läfst Schleiermacher eine Kritik folgen des Eudaemonismus in seinen verschiedenen Gestalten, indem er nachweist, dafs der Eudaemonismus das höshste Gut nicht als stetiges Ganze gestalten kann, ja, nicht einmal als Aggregat, „denn der Gesamtgenufs des Menschen, aus der Summe der einzelnen und ihrer Intension zusammengesetzt, kann nicht als

ein bestimmtes Endliches angesehen werden, sondern sowohl wegen Unbestimmbarkeit des Lebens als auch der äufseren und und inneren hervorbringenden Ursachen selbst, als ein Unbestimmtes. Sonach kann bei jeder einzelnen Lust gefragt werden, warum nicht eine andere und gröfsere ihre Stelle eingenommen. Das Ganze aber ist um so weniger zu fassen möglich, weil sowohl die verschiedenen Verfahrungsarten bei Hervorbringung der Lust als auch ihre verschiedenen Dimensionen gegen einander streiten. Die Verfahrungsarten nämlich, indem immer der Hang zu der einen Art von Lust dem zu einer anderen entgegensteht, und also das Setzen eines Teiles des höchsten Gutes allemal einen anderen, nicht nur der Zeit nach, sondern auch für die Zukunft ausschliefst; die Dimensionen aber, indem die Ausdehnung einer Lust in die Länge der Stärke der Empfindung Eintrag thut, und beide wiederum die Lebhaftigkeit des Wechsels verhindern" (p. 79). Wie wenig der Eudaemonismus hier vermag, sagt Schleiermacher, das zeigt die Ansicht des Hegesias, dafs der Tod zu wählen sei, wenn der Augenblick keine Lust mehr gewähren könne; denn wenn der ethische Grundsatz das Leben aufgiebt, erkennt er doch wohl seine Ohnmacht an, es zum vorgesetzten Ziele hinzuleiten (p. 83). Ebenso wenig ist in dieser Lehre die Idee des Weisen möglich, welche freilich gar nicht mehr angeknüpft werden kann, wenn nicht auch für jene des höchsten Gutes noch eine Rettung gefunden wird. Aber auch in sich ist sie in diesen Systemen unmöglich; denn die Weisheit des Eudaemonismus besteht darin, dafs jeder gleichförmig dasselbe bleibt, was er ist, — die höchste innere Unthätigkeit, die festeste Verknöcherung in der Gewöhnung; die Glückseligkeitslehre endigt in ein leidentliches Erwarten und Gewährenlassen, und also in ihrer eigenen Vernichtung als Ethik betrachtet (p. 85).

„Soll nun nach dem Bisherigen noch die Anwendbarkeit der Grundsätze des Eudaemonismus besonders geprüft werden, so mufs geachtet werden auf die einzige Art, wie diese Systeme das Ihrige leisten können: nämlich ob die Grundsätze auch mit dem leitenden Begriff, nämlich einem der vielen Faktoren, in welche die Gesamtheit menschlicher Neigungen und Genufsweisen zerfällt worden, in Verbindung gesetzt etwas Genaues und

Festes zu bestimmen imstande sind.“ Denn Kants Vorwurf, dafs nichts durch den Eudaemonismus specifisch bestimmt werden könne, da das, was für jeden im Ganzen oder in einzelnen Fällen Lust sein werde, nur jedesmal empirisch beurteilt werden könne, wird von vielen anderen durchaus nicht eudaemonistischen Grundsätzen geteilt.

Da kann bei den Einen das Unterlassen dessen, was ihnen ethisch erscheint, nicht gestraft werden (Epikur) — was freilich nicht sowohl in der Lust gegründet ist, als in der Abhängigkeit des sittlichen Verfahrens vom natürlichen (cf. Kant und Fichte, p. 96). Da haben sie alle die unvermeidliche Vielfachheit gemein im Urteil über einzelne Fälle, und wird das aufbauende Verfahren betrachtet, so offenbart sich auch hierin ohne Unterschied bei allen Systemen der Lust die Unzulänglichkeit des Grundsatzes. „Platon hat Recht, wenn er diese Art Ethik eine Wahrsagung oder Eingebung nennt, und Aristipp gesteht dieses unverhohlen, indem er zugiebt, dafs nicht jeder Weise, obschon der Grundsatz in ihm sich immer thätig erweist, sich jederzeit wohlbefinden, noch auch dem Thoren, wiewohl er nie die Lust auf eine vernünftige Weise hervorbringt, es immer übel ergehen werde.“ Da dies nun an den äufseren Dingen sich ergiebt, so wäre es wohl das Beste, wenn alle Genüsse verwandelt würden in Erinnerungen und Einbildungen, mit welchen die äufsere Welt nichts zu thun hat, und welche zusammen wachsen müssen in einen festen Wahn, der durch nichts Aeufserliches zu stören ist. So endigen alle diese Systeme in dem aller Vernunft und Wissenschaft gerade Entgegengesetzten, indem ihr zwar nicht willkürlich erreichbares aber doch gewünschtes und beneidetes Ziel kein anderes ist, als ein froher und glücklicher Wahnsinn (p. 89).

Was aber die Systeme anlangt, deren Sittliches reine Thätigkeit ist, so ist bei ihnen das höchste Gut überall Eins und ein Bestimmtes, mit Ausnahme des Aristoteles, dem nach seinen Voraussetzungen und Principien das höchste Gut nur als ein Aggregat erscheinen kann (p. 78). Denn seiner ethischen Darstellung fehlt ein die Zusammensetzung bestimmendes Princip, und er hat nur die vollkommene Thätigkeit im Auge. Anders ist es bei den Stoikern, bei denen man das höchste Gut einer

Hyperbel vergleichen kann, die gleich sehr eine solche bleibt, wie weit sie auch zu beiden Seiten des Scheitelpunktes fortgeführt worden. Ebenso ist das höchste Gut Eines bei Platon und Spinoza, bei Kant und Fichte, welch letzteren indes die Kritik erst zu Hülfe kommen mufs, um aus ihren Grundsätzen das dazu gehörige höchste Gut zu bilden und aufzustellen: Fichte nahm als höchstes Gut die gänzliche Unabhängigkeit des Ich, aber es ist leicht zu sehen, dafs es kein anderes sein kann als die vollständige Erfüllung des Berufs in Beziehung auf alle Bedingungen der Ichheit. Kant stellte als höchstes Gut die Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit auf, die, wie Schleiermacher bereits in seiner ersten Abhandlung nachweist, unhaltbar und unmöglich ist: „Die Glückseligkeit ist überhaupt kein reiner Vernunftbegriff. Denn dieser Begriff läfst sich nicht ohne Widersprüche vollziehen, nicht etwa, weil seine Teile nur in zeitlicher Succession ohne Widerspruch gedacht werden können, weil immer nur ein Teil derselben empfunden werden kann, sondern vielmehr, weil ein Teil derselben an sich selber, auch von der Einschränkung der Zeitbedingung befreit, dem anderen widerspricht. Durch die Befriedigung wird jede Neigung gestärkt, dadurch wird aber notwendig die entgegenstehende geschwächt und also die Möglichkeit einen andern Teil der Glückseligkeit zu einer anderen Zeit hervorzubringen verringert und nach und nach ganz aufgehoben. Wie kann also wohl ein Begriff als reiner Vernunftbegriff angesehen werden, der blofs dadurch möglich ist, dafs er als unvermeidlich unter den Bedingungen der Zeit stehend angesehen wird? eine Bedingung, welche doch die Vernunft für alles, was ausschliefsend ihr Eigentum ist, völlig verwirft. Und wie kann eine Antinomie in der Vernunft daraus entstehen, dafs dieser Begriff als notwendiger Teil eines andren nur durch reine Vernunft möglichen gedacht werden müfste? — Das höchtse Gut kann mit der Glückseligkeit nicht in Verbindung gesetzt werden.“ (Dilthey, Denkm. p. 14 f. 11.) Es „ergiebt sich vielmehr bei näherer Betrachtung des Kantischen Grundsatzes für diesen als das Ganze seiner Wirkung die unbeschränkte Herrschaft aller Maximen, welche, in die Potenz der allgemeinen Gesetzgebung erhoben, eine mögliche Gröfse darstellen. Dieses nun scheint

freilich nur ein Zusammengefügtes zu sein, weil aus dem Ausdruck selbst nicht hervorgeht, wie diese Maximen unter einander zusammenhängen: wird aber erwogen, dafs eine Maxime nichts anderes ist als der Ausdruck eines Vorzuges, welcher einem praktisch Möglichen vor dem anderen beigelegt wird, so zeigt sich bald, wie hierin allerdings ein systematischer Keim verborgen liegt.“ (Kr. p. 93 f.)

Sieht man bei diesen Systemen aber auf die Art, wie aus dem Grundsatz das Einzelne sowohl im Leben hervorgebracht und im System gefunden und dargestellt werden, als auch, wo es gegeben ist, auf den Grundsatz bezogen werden kann, so ist bei Kant, Fichte und den Stoikern zu bemerken, dafs sie das Sittliche als von dem Naturtriebe beschränkt und bestimmt, nicht als ursprünglich und selbstthätig hervorbringend setzen (p. 95), womit zusammenhängt, dafs sie auch die Unterlassung nicht als widersittlich bezeichnen können. Sie können aus ihrem Grundsatz allein, weil er blofs ein Verhältnis ausdrückt, nichts bestimmen und aufbauen ohne Dazwischenkunft eines anderen Begriffs, welcher erst diesem Verhältnis seinen Gehalt giebt. Betrachte man nur Kant! Aus seinem Grundsatz läfst sich durchaus kein reales Gesetz oder eine Tugend oder eine Pflicht ableiten, weil auch die Art, wie es anzufangen ist, nicht aufgefunden werden kann. Denn wenn seine Wirkung nur darin besteht, dafs beachtet werde, ob die Maxime einer Handlung die Fähigkeit habe, ein allgemeines Gesetz zu sein, so mufs ja, ehe diese Wirkung eintreten kann, die Maxime vorher gegeben sein, und ferner, wenn gefragt wird, ob wohl jemand wollen könne, dafs diese und jene Maxime ein allgemeines Gesetz werde, so müfste dem prüfenden Willen zuerst ein Bestimmungsgrund untergelegt werden, der also aufserhalb des Grundsatzes liegen würde (p. 97. 54). — Ebenso ist es mit Fichte. „Alle die verschiedenen Ausdrücke, welche den Uebergang von dem Formellen zu dem Realen bilden sollen, vermögen eben diese Aufgabe nicht zu lösen, auch der letzte nicht, dafs nur dasjenige im Naturtriebe mit den Forderungen des reinen Triebes übereinstimme, worin ein Behandeln der Objekte nach ihren Endzwecken enthalten sei; denn gerade die wesentlichste der Bedingungen der Ichheit, auf welcher am Ende die ganze Ethik

ruht, die Mehrheit der Individuen, ist nur als bloſse Möglichkeit abgeleitet und eingesehen.“ (p. 98.) Die Verbindungsbegriffe aber, die den Verhältnissen den Inhalt geben sollen, sind bei allen dreien unverbundene Mehrheiten von Merkmalen, welches eine sichere Ableitung unmöglich macht (p. 101); denn es läſst sich zwar im System darstellen, was sittlich sei in Beziehung auf einzelne sittliche Realitäten, aber das Verhältnis derselben untereinander ist nicht bestimmt, und diese Unbestimmtheit hindert die Anwendung im Leben; — ihnen fehlt die Einheit des Begriffs, welcher den Umfang alles ethisch Bestimmbaren bezeichnet (p. 102). Aus der beschränkenden Natur der Sittlichkeit also und aus der ungünstigen Beschaffenheit des die Anwendung vermittelnden Begriffs entstehen alle Fehler der Systeme der Vervollkommnung: sie endigen in Unthätigkeit, entweder weil das Sittliche nicht anders als durch einen ununterbrochenen Wechsel des Unsittlichen hervorgebracht werden kann, oder weil sie „nach jener Muſse streben, deren die Götter Epikurs sich erfreuen; denn je mehr die Vollkommenheit wächst, die sie fordern, um desto weniger bleibt über ihr zurück, und wenn sie erreicht wäre, wäre auch der Grund des Handelns erschöpft, und in einer beschaulichen Ruhe alles Sittliche geendigt. Vielleicht auch könnte jemand, einen noch schärferen Gegensatz der Ausführung gegen die Absicht suchend, noch lieber sagen wollen, ihr Bewirktes sei nur Rohheit, weil sie die allseitige Bildung nur in einem regellosen Wechsel absichtlicher Einseitigkeit darzustellen wisse. Von dieser Seite nun führt sie auf die Idee des Platon, als auf die Rettung, deren sie benötigt ist, welcher nämlich einen anderen handelnden Gott und die Aehnlichkeit mit diesem als den höchsten Zweck einführt. Denn so ist einesteils das Handeln in einem andern Sinne unentbehrlich, nämlich als das Bilden und Darstellen, welches eins ist mit dem Sein und Bestehen des Geistes, und daher der höchsten Vollkommenheit nur am meisten eigen; anderenteils auch ist so der Streit über die Zeit zwischen dem Einzelnen geschlichtet, weil ein göttliches Handeln mit einer ewigen Ordnung auch eine bestimmte Reihe alles dessen, was erfolgen soll, seiner Natur nach enthält.“ (p. 105.)

„Zwei Gegensätze von Bestimmungen der höchsten ethischen Idee sind noch zu betrachten übrig. Zuerst nämlich kann, auch wenn der sittliche Trieb nicht als abhängig und blofs beschränkend, sondern als selbstthätig und unabhängig gesetzt wird, dennoch entweder er allein als im sittlichen Zustande alles bestimmend und ausschliefslich thätig angenommen werden, oder neben ihm noch ein anderer zugelassen, wäre es auch nur um dasjenige zu verrichten, was des ersteren unwürdig zu sein scheint. Offenbar nun ist, dafs nur in dem ersten Falle alles menschliche Handeln einen bestimmten sittlichen Wert haben kann, in dem letzten aber dasjenige, was dem sittlichen Triebe zwar nicht widerspricht, aber was auch nicht durch ihn hervorgebracht worden, als aufserhalb seines Gebietes gelegen und als ethisch gleichgültig erscheinen mufs. Dieses nun ist der wahre Umkreis des Begriffs der sogenannten Mitteldinge“ (p. 105 f.), ein völlig unstatthafter Begriff. Denn Ethik als Wissenschaft kann nicht bestehen, wenn sie nicht das Recht und die Pflicht hat, das Ganze des menschlichen Handelns zu umfassen; in einem als vollständig gedachten sittlichen Leben mufs alles Thun und Lassen sich in ein Sittliches und als ethisch zu Beurteilendes verwandeln, das aber, was noch auf andre Weise entsteht, als aufzuhebend und jener Vollständigkeit Abbruch thuend angesehen werden. Nur auf eine solche Art erscheint alles, was aus einem anderen Triebe hervorgegangen ist, bei Platon und Spinoza, wohl aber tritt dieser Begriff stark hervor beim Epikur, bei den Stoikern und Kant (p. 106 f.).

Endlich ist noch zu berücksichtigen, dafs, wie die eudaemonistischen Systeme das Allgemeine dem Eigentümlichen unterordnen, die praktischen Systeme das Sittliche nur in dem Gemeinschaftlichen finden. Allein eben dadurch wird, wenn auch nicht ganze Gebiete von Handlungen, so doch in allen etwas ethisch unbestimmt bleiben (p. 109). Bestimmt aber mufs doch durchgängig sein, was wirklich geschehen soll, und so tritt auf einmal etweder eine unbedingte Willkür oder irgend ein Mechanismus in das ethische Gebiet ein. „Wie nun die Aufgabe, in welche diese zu endigen scheint, die Verbindung nämlich des Allgemeinen mit dem Eigentümlichen, und des Einen Bestimmung durch das Andere, noch am ersten gelöst werden kann nach

den Ideen des Spinoza und Platon, ist schon erwähnt.“ (p. 110.)

So scheint denn das Ergebnis der bisherigen Ausführungen ganz negativ zu sein; allein es reicht doch hin, wie Schleiermacher sich ausdrückt, sowohl den wissenschaftlichen Wert der bisherigen Ethik zu prüfen, als auch die Aufgabe zu bezeichnen, welche derjenige sich vorzulegen hat, der einen genügenden Grundsatz der Sittenlehre aufstellen will. Diese positiven Resultate sind die folgenden: der Grundsatz mufs die Form des ganzen Systems bestimmen und seinerseits aus einer höchsten Wissenschaft abgeleitet sein; alle Beweggründe, welche Aeufserungen des Begehrungsvermögens (Lust und Glückseligkeit) sind, sind auszuschliefsen; die wissenschaftliche Sittenlehre mufs die sittliche Thätigkeit betrachten als selbstthätig bildend und alles Wollen aus sich bestimmend; nur aus der objektiven Einheit und Totalität der menschlichen Natur können die sittlichen Handlungen in vollständiger Bestimmtheit abgeleitet werden, doch so, dafs dabei auf die eigentümliche Natur auch Rücksicht genommen wird, — dafs das Eigentümliche durch das Gemeinschaftliche begrenzt, die allgemeinen Gesetze aber durch jenes Eigentümliche bestimmt und darauf bezogen werden (p. 110).

Die Einleitung des zweiten Buches beginnt mit der Behauptung: Die untergeordneten Begriffe, wie verschieden sie auch sein mögen, sowohl dem Umfange nach als in der Gestalt, können in ihrer Beziehung auf das System nicht anders gedacht werden, als dafs sie durch Ableitung hervorgegangen sind aus der höchsten Idee (p. 121). Ganz falsch, meint Schleiermacher, verfahren die, welche umgekehrt verfahren und die sittliche Idee selbst auf dem Wege der Absonderung finden wollen, „nachdem man an verschiedenen Arten der Handlungen den Gegensatz zwischen dem einige derselben begleitenden Beifall und dem den andern nachfolgenden Mifsfallen beobachtet.“ Diese Ansicht widerlegt er folgendermafsen: „wenn auch die ethische Idee erst so hätte müssen gefunden werden, so entsteht daraus ein Schein freilich, als ob jene Begriffe müfsten früher vorhanden sein, welcher jedoch selbst die Sache so weit erleuchtet, dafs jeder sieht, sie sind nicht ethische Begriffe gewesen, und ethische Begriffe vor der Idee müssen auch bei

dieser Ansicht für Unsinn gehalten werden. Was nämlich jene Begriffe des Beifalls und des Mifsfallens anbetrifft, so können sie freilich, insofern sie zur Entwicklung der ethischen Idee hingeführt, ebenfalls ethische gewesen sein: allein eben insofern können sie auch nur angesehen werden als Anwendungen dieser Idee, und als, wenngleich unentwickelt, sie in sich enthaltend und sich auf sie beziehend" (p. 122). Die Pointe liegt in dem Satze: „und ethische Begriffe vor der Idee müssen auch bei dieser Ansicht für Unsinn gehalten werden," der sich entweder anschliefst an den Satz: „so entsteht daraus ein Schein als ob etc." oder, als begründender Satz, an das unmittelbar Vorgehende. Danach ist Schleiermachers Schlufs dieser: „Ist das induktive Verfahren richtig, so müssen die sittlichen Begriffe vor der sittlichen Idee gewesen sein; das ist aber nicht möglich; also ist das induktive Verfahren unrichtig." Offenbar wird hier der Fehler der petitio principii begangen, indem der Begriff: „sittlicher Begriff" nur in der bestimmten Bedeutung gebraucht wird: aus der sittlichen Idee hervorgegangen, was eben bestritten wird und bewiesen werden mufs. Mit der Behauptung: „in der Ethik werden die Begriffe ihre wissenschaftlichen Ansprüche nur behaupten können, wenn sie als aus der Idee abgeleitet und ihr entsprechend anzusehen sind" geht Schleiermacher wieder auf seine Voraussetzung zurück, die er bereits in den Anfang des ersten Buches stellte (cf. Seite 2 f.).

„Wenn nun bei der Betrachtung der verschiedenen Systeme", so fährt die Kritik fort, „eine Mehrheit von Begriffen sich darstellt, so werden diese sich verhalten wie obere und untere und gleichen untergeordnete, oder es werden einige zu anderen in diesem Verhältnis nicht stehen, so dafs nicht nur von Begriffen, sondern auch von Reihen eine Mehrheit zu entdecken ist." Bei ersteren ist zu betrachten, ob der Einteilungsgrund aus der ethischen Idee oder dem mit ihr zugleich gegebenen Gebiet ihrer Anwendung hergenommen ist; ferner ist zu bemerken, dafs in jeder Reihe formale Begriffe, die blofs eine Beziehung auf die sittliche Idee aussagen und das Merkmal der weiteren Teilbarkeit an sich tragen (z. B. „Tugend") und reale Begriffe, welche nicht weiter geteilt werden können und ein sittliches Princip der Einheit in sich haben (z. B. „Tugend der

Wohlthätigkeit"), vorhanden sein müssen. Bei den nebengeordneten Begriffen aber, welche die verschiedenen Reihen anfangen (indem ja aus jeder von den verschiedenen Gestalten, unter denen die oberste Idee angetroffen wird, auch eine eigene Reihe von Begriffen abzuleiten sein mufs), wäre zu untersuchen, ob auch wirklich eine richtige Beziehung auf die entsprechende Gestalt der höchsten Idee zu Grunde liegt, und wie vollständig jede ausgeführt worden (p. 126). So müfste jedes System seinen eigenen geschlossenen Kreis ethischer Begriffe haben, durch welche der gesamte Umfang des sittlichen Gebietes anders als bei anderen geteilt und durch andre reale Einheiten ausgefüllt würde, und dieser Kreis müfste ein dreifacher sein. Allein da die Systeme in der obersten Idee sich so wenig unterscheiden, wie Buch I gezeigt hat, vielmehr eins nach dem anderen hinschielt, da ferner sich in allen dieselben Einteilungen und Begriffe zeigen, so dafs man meinen sollte, allen diesen Ansichten und Begriffen käme ein anderer als ethischer Ursprung zu, da endlich die Verwirrung herabwärts immer mehr zunimmt, so dafs oft derselbe reale Begriff unter mehrere verschiedene formale Begriffe gezogen wird, so scheint es das Sicherste zu sein, dafs zunächst die formalen, dann die realen Begriffe geprüft werden (p. 127).

Von den formalen Begriffen giebt es drei: Tugenden, Pflichten und Güter, die, gleich ursprünglich, jeder eine Reihe von anderen unter sich haben; keiner aber ist dem anderen untergeordnet, jedoch auch nicht so nebengeordnet, dafs sie unter sich den Umfang des sittlichen Gebietes sich teilten, sondern so, dafs jeder das Sittliche überhaupt und im allgemeinen bezeichnet und es in seinen Unterabteilungen ganz, aber nach einem anderen Principe so teilt, dafs, wie weit auch die Teilung fortgesetzt werde, die Teile des einen nie zusammenfallen mit denen des anderen (p. 130), so etwa wie man eine Kreisfläche in concentrische Ringe oder in Ausschnitte teilen kann. Es ist nun zu prüfen, ob jene Beziehung auf eine bestimmte Form der obersten Idee festgehalten worden, ob ferner dieses Verhältnis nicht verletzt ist, und ob die weiteren Teilungen der Begriffe ihrer ursprünglichen Bildung entsprechen. Da zeigt sich Folgendes: 1) Der Pflichtbegriff soll das Sittliche in Be-

ziehung auf das Gesetz, also, da das Gesetz sich auf die That bezieht, das Sittliche in einer bestimmten That bezeichnen (p. 131); er ist ein rein formaler Begriff, der seinen Inhalt erst erwartet von dem Inhalt des Gesetzes und von dem Inhalt des Gebietes der Handlungen, worauf es angewendet werden soll. Sein Verhältnis zur Tugend wird schon von den Stoikern sehr bestimmt dahin bezeichnet, dafs in jeder pflichtmäfsigen Handlung alle Tugenden vereinigt sein müssen, und dafs dieselbe Tugend bei sehr verschiedenen Pflichten geschäftig ist. Neuere bezeichnen das Verhältnis so, dafs dem Pflichtbegriff die Gesetzmäfsigkeit, dem Tugendbegriff die Sittlichkeit im engeren Sinne zukomme, „aber beides soll kein Gegensatz sein, als ob beide in der Wirklichkeit getrennt sein könnten, sondern nur ein Hinwegsehen in der Betrachtung. Denn bei gleicher Beziehung auf das Gesetz, welche nur sein kann Bejahung oder Verneinung, findet statt eine verschiedene Beziehung auf die Kraft, welche kann gröfser gewesen sein oder geringer, um die entgegenstehenden Antriebe zu überwinden.“ (p. 133). Kant aber nimmt Gesetzmäfsigkeit und Sittlichkeit als Gegensatz und verdirbt sich damit den ganzen Pflichtbegriff, der bei ihm der Sittenlehre vorangeht und aus der Theorie des Rechts herübergenommen ist. Wenn Fichte sagt, es könne bei der formal und material freien Handlung gefragt werden nach dem Wie und dem Was, so sondert er beides ebenso unnatürlich ab, denn nach ihm liegt, was nicht auf rechte Art gehandelt worden, nicht in der Reihe der sittlichen Annäherung, und auf solche Art kann nicht gehandelt werden, wenn nicht nach ihr gefragt ist. 2) Der Pflichtbegriff mufs auf jede Handlung seine Anwendung finden. Daher ist auch der Begriff des Erlaubten, ein durchaus widersprechender, weil er auf Sittliches geht und von diesem die Unbestimmbarkeit aussagt, völlig unstatthaft. Dafs er in die Ethik aufgenommen ist, ist zuerst daraus zu erklären, dafs er ein negativer Begriff ist, der besagt, dafs eine Handlung noch nicht so in ihrem Umfange bestimmt ist, dafs ihr sittlicher Wert bestimmt werden kann, so dafs der Begriff eigentlich die Aufgabe enthält, eine Handlung zum Behuf ihrer sittlichen Schätzung genau zu bezeichnen; sodann daraus, dafs das Sittliche mit dem Rechtlichen verwechselt wurde (p. 138);

der Begriff des Erlaubten gehört in das Gebiet des Rechts (Akademische Abhandlung über das Erlaubte). Schon diese Art der Entstehung dieses Begriffes, meint Schleiermacher, ist eine schlechte Vorbedeutung für den Pflichtbegriff überhaupt in den Systemen, die jenen aufgenommen haben. Vollends aber wird erwiesen, wie wenig der Pflichtbegriff bisher verstanden ist (p. 150) durch die Betrachtung der Einteilung der Pflichten. Zunächst ist völlig falsch diejenige in vollkommene (welche sich nicht beschränken lassen) und unvollkommene Pflichten (bei denen jenes der Fall ist); denn wesentlich ist nach Obigem jeder Pflichtbegriff Konstruktion des Sittlichen durch Grenzbestimmung des Handelns. Die sogenannten Rechtspflichten widersprechen dem nur scheinbar, weil sie nur den Wert von technischen Regeln für die richtige Ausführung eines anderweit Beschlossenen haben. Daher giebt es auch keinen Widerstreit der Pflichten; denn die Pflicht als die Formel der Anwendung einer und derselben Regel des Veränderns und Bildens kann auch nur eine und dieselbige sein (138—43). Andre nennen vollkommene Pflichten die, welche zu einer Handlung, unvollkommene die, welche nur zu der Maxime verpflichten; allein die Handlung kann an ihrer Stelle nicht übergangen werden, ohne zugleich die Maxime aufzugeben; noch andre setzen den Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten darin, dafs bei den ersteren jedermann die Verbindlichkeit beurteilen kann, bei den letzteren nur der Handelnde selbst; aber hierbei haben als vollkommene Pflichten ebenfalls die Rechtspflichten vorgeschwebt, bei den Unvollkommenen die Unbestimmtheit der Formeln; denn wenn man alles über den vorliegenden Fall weifs, mufs jeder entscheiden können, was zu thun ist. Ebenso falsch ist es, die Pflichten einzuteilen in solche gegen sich und andre. Denn bedeutet „Pflicht gegen andre“: Nötigung durch den Willen eines anderen, so ist der Begriff nichts als eine leere Erscheinung, da niemand etwas als Pflicht gegen andre aufnehmen kann, wozu nicht schon der eigene Wille ihn nötigt; und woher käme wohl auch dem Willen des anderen die verpflichtende Kraft, wenn sie ihm nicht eingeräumt wird zufolge einer Idee, deren Anwendung immer wieder von dem eigenen Willen abhängt? Bedeutet es aber: Pflicht in Ansehung

anderer, so ist auch hiermit die Einteilung unmöglich; denn sind diese Pflichten aus der Idee der Glückseligkeit abgeleitet, so ist der Handelnde ja selbst der Gegenstand; steht ihnen die Naturgemäfsheit voran, so würde ebenfalls des Handelnden Natur verletzt werden (p. 144—146).

Besonders scharf richtet diese Kritik sich gegen Kant: „Kant hat eine schlaue Erfindung gemacht, um darzuthun, wie diese verpflichtende Kraft sich erwerben lasse, nämlich durch Ausübung solcher Pflichten, welche den anderen verpflichten; bei welcher Verwirrung von Verpflichtungen man in Versuchung wäre, in einem ganz andern als er, nämlich dem altrömischen Sinne, die Pflicht als einen heiligen Namen zu verrufen. So könnte gefragt werden, ob diese verpflichtenden Pflichten auch Pflichten gegen andere wären, und derjenige hart beschuldigt, der zuerst das bedenkliche Spiel angefangen, durch seine Pflichterfüllung andre zu verpflichten durch Pflichten, durch welche er wieder verpflichtet wird“ (p. 145). Aber wie viel vornehmer ist diese Art der Kritik als jenes Witzwort Schleiermachers aus dem Jahre 1797: Um den Unterschied der Pflichten gegen sich selbst und gegen andre zu bestimmen, dürften sich schwerlich andre Kennzeichen finden, als die, welche jener einfältige Mensch für den der Tragödie und der Komödie angab. Lachst du dabei und bekommst du am Ende etwas, so nimms für eine Pflicht gegen dich selbst; ist dir das Weinen näher und bekommts ein andrer, so nimms für eine Pflicht gegen den Nächsten“ (Dilthey, p. 250).

Bei Fichte schneiden sich zwei Einteilungen: die in allgemeine und besondere Pflichten und die in bedingte und unbedingte. Erstere ist unzutreffend, weil der Einteilungsgrund, nämlich die Notwendigkeit, alle menschliche Thätigkeit in immer kleinere Teile eigentümlich abzuschneiden, nur aus der Pflicht, in Gemeinschaft die Natur zu beherrschen, begriffen werden kann, welche Pflicht ganz widernatürlich aus der Reihe einzelner Pflichten herausgerückt worden ist; letztere aber ist falsch, weil sie unter einem anderen Namen dem Inhalt nach ganz dieselbe ist mit jener alten Einteilung in Pflichten gegen sich und andre (p. 146 f.). Gerade bei ihm aber findet sich eine Spur (freilich die einzige, welche in den bisherigen Systemen anzu-

treffen war) der richtigen Einteilung der Pflichten, nämlich, dafs seine allgemeinen und besonderen, bedingten und unbedingten Pflichten sich teils beziehen auf den Leib, teils auf die Intelligenz, teils auf das Bewufstsein der Individualität, d. i. auf die Anerkennung einer Mehrheit freier Wesen.

Aehnlich wie mit dem Pflichtbegriff verhält es sich mit dem Tugendbegriff. Schleiermacher stellt hier auch zunächst die Bestimmungen fest, unter welchen der Begriff der Tugend gedacht werden mufs, wenn er die richtige Stellung in der Ethik einnehmen soll, und findet als solche Bestimmungen folgende: Die Tugend ist die Kraft und Gesinnung, durch welche die richtigen Thaten oder Werke hervorgebracht werden; sie verhält sich zur Pflicht, oder die Gesinnung verhält sich zur That, wie die Idee des Weisen zu der des Gesetzes; d. h. wie die Kraft zur Formel, durch welche ihre Aeufserungen bezeichnet werden müssen. Aber diese Gesinnung mufs sich notwendig auch in die That umsetzen; jede Tugend mufs in jedem Augenblick etwas bewirken. „Daher bewährt sich auch hier als richtige Bezeichnung des Unterschiedes und der Verbindung zwischen Pflicht und Tugend jenes Wort der Stoiker, dafs in jeder vollkommenen Handlung alle Tugenden wirksam seien; denn was von dem Weisen in jedem Augenblick gethan oder unterlassen wird, das allein ist Pflicht und vollkommene Handlung des Augenblicks.“ Ferner mufs jede Kraft und Gesinnung, aus welcher eine That hervorgeht, entweder gut sein oder böse, entweder der Tugend gemäfs oder ihr zuwider (bis p. 154), so dafs es ganz verkehrt ist, mit den Meisten zuerst innere und handelnde Kräfte anzunehmen, welche weder gut sein sollen noch böse, dann aber auch Sittliches und auf das Sittliche sich Beziehendes in der Seele zu setzen, welches doch weder Tugend sein soll noch Laster (p. 154—56), weil es nämlich keine Kraft wäre und keine Gesinnung. Hierher gehört, was Kant wunderbar genug die ästhetischen Vorbegriffe der Sittlichkeit nennt, und was nichts anderes ist, als die gröfsere oder geringere Uebung des Verstandes, das Sittliche zum Gegenstande zu machen, und ebenso die Lebhaftigkeit oder Stumpfheit des Gefühls im Unterscheiden desselben und im Bewegtwerden davon. Hierzu mufs einem jeden, welcher der sittlichen Beurteilung unterworfen sein

soll, ein Vermögen zugeschrieben werden; denn kein Sittliches kann zu stande gebracht werden, wenn nicht Verstand und Gefühl dabei geschäftig sind, welche Meinung eben zu Grunde liegt, wenn man sagt, die Tugend sei eine Erkenntnis. Ist aber von einem Grade, d. h. einer Kraft die Rede, und von einer Thätigkeit, so ist deutlich, wie diese, es sei nun zunächst und unmittelbar oder zufolge des vorigen mittelbar und im Ganzen von der Richtung des Willens abhängt."

Dafs der Tugendbegriff, so gedacht, noch immer ein formaler bleibt und seinen Inhalt erst von der ethischen Idee erwartet, bedarf keines Beweises; darum mufs jede Ethik irgend etwas als Tugend aufstellen können. Unter den vorhandenen ethischen Systemen aber scheinen nur diejenigen eines reinen und reellen Begriffs der Tugend fähig zu sein, welchen, gleichviel ob Lust oder Thätigkeit, das Sittliche ein einfaches Reales und für sich selbst Begreifliches vorstellt, welche sich auch hier auf Aristipp, Platon und Spinoza werden zurückführen lassen (p. 160). — Auch hier folgt jetzt zur Erhärtung des ungünstigen Urteiles über die bisherige Art, den Begriff der Tugend zu bestimmen, eine Kritik der bisherigen Einteilungen der Tugenden, und das Ergebnis lautet: (p. 161—67) dafs der Begriff der Tugend meistenteils weder gehörig entwickelt noch auch immer auf die rechte Weise gebraucht ist, besonders aber, dafs er sich bis jetzt jeder Einteilung zu weigern scheint, welches im voraus von den vielen überall vorkommenden und besonderen Tugenden keine günstige Meinung erregt.

Der Begriff des Gutes endlich bezieht sich auf die noch übrige dritte Gestalt der ethischen Idee, nämlich auf das höchste Gut, und zwar ebenso wie die beiden vorigen auf die ihrige, wie das Element auf das Ganze, oder wie das Einzelne auf die Totalität (p. 168). Das sittliche Gut ist eine andere ethische Einheit als Pflicht und Tugend. Einige (die Stoiker) haben die Tugend unter das Gut subsummiert; das ist aber nur möglich in dem Sinne, dafs die Tugend als eine bestimmte Gröfse gedacht wird, hervorgegangen aus dem Handeln und durch die Uebung, so dafs sie als ein Werk, als die Darstellung des vorhergegangenen Handelns erscheint, als ein Teil dessen, was bewirkt werden soll (p. 188). Das Verhältnis des Guts zur

Pflicht ist keineswegs so, dafs die Pflicht das Mittel, das Gut das Endresultat ist, da in der Ethik nichts nur Mittel sein kann, sondern alles unmittelbar und um sein selbst willen bestehen mufs. Sondern in der Ethik der Lust verhalten sich beide so, dafs sie ohne einander nicht gedacht werden können: das Handeln und das Entstehen der Lust sind zwei in umgekehrter Ordnung, die eine wachsend, die andere abnehmend, verbundenen Reihen zu vergleichen. In der praktischen Ethik ist das Handeln selbst ein Teil des Werkes, da ja hier das Gut nur im Handeln und aus Handeln besteht; jedem Handeln entspricht mithin ein Werk, und zwar ist die That vollkommen zulänglich zum Werke.

„Das Wesentliche dieses Begriffes (sc. Gut, p. 117) ist nichts anderes als der Begriff des Werkes und der Darstellung, welche aus der Gesinnung hervorgegangen auch wieder die Gesinnung erweckt, indem sie sie verkündigt, und welche sittlich hervorgebracht auch wieder die Kraft hat, in einer anderen Reihe sittlicher Thätigkeit mitzuwirken; das sittliche Gut bezieht sich also auf die ganze sittliche Thätigkeit und Vernunft des Menschen, und zwar nicht so, dafs es sich auf den persönlichen Zustand eines Menschen bezieht, sondern auf die Gesamtthätigkeit der Menschen; allem Ethischen mufs das Merkmal der Allgemeinheit beiwohnen“ (p. 181). So ist das sittliche Gut einerseits als erzeugend bezeichnet, andrerseits ist es Gemeingut. Die Totalität aller Güter aber, die also nicht von jedem ganz, sondern nur von allen gemeinschaftlich hervorgebracht werden kann, ist das höchste Gut (cf. p. 270), die Gesamtheit dessen, was durch die ethische Idee hervorgebracht werden kann (p. 168), mithin eine organische Einheit und Totalität, die die sittliche Gesinnung und die Ausübung aller Pflichten und Tugenden durchaus voraussetzt. Das höchste Gut, meint er, ist nicht ein Einzelnes, den anderen Gleichartiges, nur unter diesen hervorragend als Bestes, sondern der organische Zusammenhang aller Güter, das ganze sittliche Sein, unter dem Begriff eines Gutes ausgedrückt. Es ist als Inbegriff aller einzelnen Güter nur ein Ineinander und Durcheinander aller einzelnen Güter. Wird gefragt, ob denn dieser Begriff dem rechten Sinne gemäfs und an der rechten Stelle von den bisherigen

Systemen aufgestellt worden ist, und wird dies geprüft vermittels der dem Begriff anhangenden Nebenbegriffe sowohl als an der Art ihn zu teilen, so ergiebt sich, daſs die neueren Sittenlehrer ihn gänzlich vernachlässigt haben, bei den Alten aber nur unbedeutende Anfänge dieses Begriffs in dem rechten Sinne vorhanden sind: Die Eudaemonisten reihen das einzelne Reale, welches dem Begriff des Gutes angehört, ebenso grob empirisch und regellos aneinander, wie die Idee des höchsten Gutes selbst nur als ein Zusammengereihtes gedacht wird (p. 174); bei den Ethikern des Handelns liegt der Begriff des Guts vollends in Verwirrung und zwar gröſstenteils deshalb, weil sie, was in der Sittenlehre der Lust seinen Inhalt bezeichnet, mit darin aufgenommen haben (Stoiker); Aristoteles kann, weil er die Erzeugnisse der Natur und des Zufalls, die bei ihm der sittlichen Kraft helfen müssen, auch Güter nennt, wenigstens einen Teil seiner Güter nicht auf die Idee des höchsten Gutes beziehen. Nur Platon macht vielleicht eine Ausnahme; in seiner Sittenlehre findet sich dieser Begriff am reinsten von Fehlern und am vollständigsten — „und wer kann beurteilen, wie weit dieses ist ausgeführt gewesen in seinen Gedanken, und wieviel wir davon erblicken würden, wenn wir jenes groſse Werk ganz vor uns hätten, welches das göttliche Wesen, wiewohl des Neides unfähig, entweder ihm auszuführen oder uns zu besitzen nicht erlaubt hat.“

Die Kritik wendet sich nun zu den einzelnen realen ethischen Begriffen, die unter jenen formalen fallen, und „bewährt an einzelnen Gütern (Reichtum, Freundschaft, Staat u. a.), was über den Wert und Gebrauch dieses Begriffs im vorigen Abschnitt gesagt worden ist“ (p. 181—191). Sodann wird gezeigt, wie überall die Pflichtbegriffe entweder unbestimmt sind und das Betragen nicht gehörig ordnen können, oder mit anderen, mit denen sie zusammentreffen sollen, in Widerspruch stehen, ferner von den bloſs formalen Abteilungsbegriffen nicht gehörig geschieden sind, so daſs oft zweifelhaft bleibt, wo verschiedene Pflichten oder nur einzelne Anwendungen derselben Pflicht aufgeführt werden; endlich auch, wie sie bald als Pflichten auf die Zwecke und hervorzubringenden Güter bezogen werden, bald wieder als Tugenden einer anderen Einheit

unterworfen, zerstückt und dann übel zusammenfügbar an verschiedenen Stellen des Systems angetroffen werden (p. 228). Ein besseres Schicksal hat die Tugendbegriffe in den verschiedenen Systemen der Ethik auch nicht getroffen (— p. 235); sie sind, ethisch betrachtet, teils ganz unbestimmte Bezeichnungen, teils können sie von keinem Grundsatze aus, sobald man sie unter einander vergleicht, eine mit der anderen bestehen, sondern jede bestreitet vielmehr irgend einer anderen ihre Stelle als ergänzender und unentbehrlicher Teil des Systems (p. 226). Die Resultate dieses zweiten Buches faſst Schleiermacher folgendermaſsen zusammen: Die ethischen Begriffe sind nicht durch die Ethik und in ihr entstanden, sie sind nicht kraft einer ethischen Idee gebildet worden, sondern nur aus dem Gebrauch des gemeinen Lebens in die Wissenschaft hinübergenommen worden. Den im Geist des gemeinen Lebens gedachten und gebildeten Ideen liegt aber auch nicht einmal unentwickelt eine ethische Idee zu Grunde; daraus folgt, daſs auch der Geist des gemeinen Lebens noch nirgends ein sittlicher gewesen ist, eudaemonistisch so wenig als praktisch. Offenbar aber war bei den Alten der Geist des Lebens zum gröſsten Teil politisch, und so wird auch bei ihnen der ursprüngliche Gehalt der für ethisch geltenden Begriffe angesehen werden müssen; z. B. ist ja bei den Tugenden des Aristoteles meistens die politische Bedeutung nicht zu verkennen, und ebensowenig bei den vier Haupttugenden der Hellenen. Bei den Neueren hat aber dieser politische Geist sich ganz aus dem Tugendbegriffe herausgezogen und in den Pflichtbegriff geflüchtet; offenbar, weil jener zu sehr das selbstthätige Hervorbringen bezeichnet, das Politische aber unter uns von der Selbstthätigkeit wenig Spuren trägt, „daher auch auf die Tugend, welche ausschlieſslich und geradezu diesem Verhältnis gewidmet ist, der Name der Gerechtigkeit nicht mehr allgemein sich schickt, sondern nur für die Gesetzgeber, Richter oder für die herrschenden Teile in ungleichen Verbindungen, im allgemeinen aber der leidentlichere Name der Rechtlichkeit eine richtige Bezeichnung gewährt. Sehr gut hingegen ist der Pflichtbegriff, der auch an ein Aufgegebenes erinnert, jenem leidentlichen Nachbilden angemessen, und vielleicht daraus vornehmlich der Vorzug zu erklären, der ihm überall vor den Begriffen

der Tugenden und Güter in den neueren Darstellungen der Sittenlehre gegeben wird.“ Die Bedeutung dieser sogenannten Tugenden aber ist kaufmännisch und haushälterisch; hindeutend nämlich auf die verschiedene Brauchbarkeit der Menschen zu verschiedenen Endzwecken, auf den Kraftaufwand, durch den sie zu gewissen Thätigkeiten zu bewegen sind, und die Art, wie gewisse Eindrücke auf sie erregend oder beruhigend zu wirken pflegen, kurz auf das, was Kant nicht unschicklich den Marktpreis der Menschen genannt hat (p. 239). So gleichen die bisherigen Systeme der Ethik den Merkzeichen, welche nur den Stand der Wasserfläche anzeigen, keineswegs den künstlichen Vorrichtungen, welche ihn erhöhen. „Wovon wiederum nur Platon und Spinoza durch ihre kräftige und durchgeführte Polemik gegen die eingeführte ethische Sprache sich als preiswürdige Ausnahmen sogleich ankündigen. Dem Fichte hingegen kann auf diesem Gebiete nur das indirekte Verdienst zugeschrieben werden, dadurch, dafs er sich streng an den Pflichtbegriff gehalten hat, zur Verminderung der bisherigen Verworrenheit eine Anleitung gegeben zu haben“ (p. 248).

Es ist zu bemerken, so urteilt Vorländer (p. 241 f.) mit Recht über diese Ausführungen, dafs Schleiermachers strenge Kritik, welche die meisten Tugenden des gemeinen Lebens ausschliefsen will (p. 199 ff.): Mäfsigkeit, Keuschheit, Schamhaftigkeit, Sparsamkeit, Wahrhaftigkeit, Wohlthätigkeit, Bescheidenheit, Dankbarkeit, Grofsmut, Gutmütigkeit, Mitgefühl und Mitleid, Nachsicht und Versöhnlichkeit — weniger diese Tugenden trifft, als die Art und Weise, wie diese Tugenden in manchen Sittenlehren bestimmt worden sind, vielleicht auch hierauf überwiegend gerichtet gewesen ist, denn mehrere derselben sind in die spätere Tugendlehre aufgenommen worden. „Die wissenschaftliche Tugendlehre hat die Aufgabe, alles das, was in den gegebenen Begriffen von einzelnen realen Tugenden liegt, als in den Begriffen, die sie selber aufstellt, enthalten nachzuweisen. In dieser Beziehung nun ist das Verfahren der Tugendlehre Schleiermachers unvollständig und zu exklusiv, was hauptsächlich in dem Festhalten des positiven Moments im Begriff der Sittlichkeit seinen Grund hat. So verwirft z. B. Schleiermacher die Tugend der Mäfsigkeit, weil die hier in Betracht kommende Thätigkeit

im Naturtrieb bereits ihre Grenze finde. Mit Recht, wenn der Mensch im reinen Naturzustande lebte, allein wenn nun einmal im Menschen die Genufssucht oder wenigstens die Neigung zu derselben vorhanden ist, so bedarf es doch gar sehr der sittlichen Selbstbeherrschung, die im Begriff der Tugend der Mäfsigkeit liegt, um die Neigungen nicht zu wirklichen Impulsen des Handelns werden zu lassen. Aber, entgegnet Schleiermacher in Bezug auf diese und mehrere Tugenden, es soll keine Tugend auf Unsittlichkeit beruhen. Man kann indes nicht sagen, dafs eine Tugend auf Unsittlichkeit beruhe, wenn sie gegen eine solche gerichtet ist. So findet ferner Schleiermacher den Begriff der Schamhaftigkeit leer und schwankend; sein Gehalt solle sein das Nichtäufsern gewisser auf den Geschlechtstrieb sich beziehender Gedanken und Empfindungen. Seien nun diese an sich nicht unsittlich, so können sie nicht dadurch unsittlich werden, dafs sie ausbrechen; seien sie aber unsittlich, so sei nicht zu sehen, wie eine Tugend sich gründen solle auf das Unsittliche, ohne dafs, was hier offenbar nicht mitgedacht werde, dessen Hinwegschaffung ihr Geschäft wäre. Dagegen ist zu erinnern, dafs die Schamhaftigkeit darum eine Tugend ist, weil in derselben allerdings die Reinheit und das Reinerhaltenwollen der sittlichen Persönlichkeit von sinnlich-geschlechtlichen Begierden enthalten ist; denn sie schliefst nicht minder die innerliche Lüsternheit aus als das Aussprechen und Thun des Lüsternen, und selbst der Affekt der Scham wird empfunden als ein Zurückfliehenwollen von dem Widrigen, Verletzenden. Läfst doch auch die Abhandlung über die Schamhaftigkeit in den Briefen über die Lucinde die Schamhaftigkeit als eine Tugend gelten, nachdem sie die falschen Begriffe derselben widerlegt hat, und zwar mit Recht vorzugsweise als eine Tugend der Liebenden. Wohlthätigkeit und Dankbarkeit verwirft Schleiermacher, weil dadurch ein unsittliches Verhältnis unsittlicher Ungleichheit und Selbstunterwerfung gestiftet werde (p. 220). Allein beide Tugenden haben in der Liebe ihren sittlichen Grund, welche diese Ungleichheit nicht kennt."

Der Eingang des III. Buches, in welchem Schleiermacher eine Kritik der ethischen Systeme geben will, rechtfertigt zunächst die Forderung, dafs die Ethik ein System bilden müsse.

Diese Forderung betrifft das Reale der Ethik, ihren Gegenstand, nicht das Ideale oder die Erkenntnis derselben. In zweierlei Fällen, wird gesagt, pflegt ein Reales ein System genannt zu werden: zuerst insofern es betrachtet wird als ein in sich beschlossenes Ganze, dessen Teile nur aus dem Ganzen und durch dasselbe verstanden werden können (z. B. ein organischer Körper), dann auch insofern es betrachtet wird als die Gesamtheit es sei nun der Aeufserungen einer Kraft, die sich nur in einer Mannigfaltigkeit des Einzelnen offenbart, oder sonst eines Allgemeinen, welches sich vereinzelnd darstellt (z. B. die gesamten Erscheinungen des Organismus). Die ideale Darstellung nun von einem systematischen Realen mufs notwendig auch systematisch ausfallen, wenn sie anders getreu sein und die Idee nicht verlassen will, unter welcher das Reale, worauf sie sich bezieht, wenngleich nur problematisch angeschaut worden ist. Aus einem anderen Grunde aber, als weil sie eines solchen Darstellung ist, kann keine Wissenschaft oder Erkenntnis als ein System betrachtet werden. Das Reale aber, worauf die Ethik sich bezieht, mufs von jedem als System vorgestellt werden; denn geht man aus von der praktischen Ethik, so kann, wenn sie nach dem Pflichtbegriff behandelt wird, das Einzelne jedesmal nur aus dem Ganzen verstanden werden, das ein in sich selbst Beschlossenes sein mufs, in dem für gar kein Zufälliges ein Raum bleibt; behandelt man sie aber nach dem Begriff der Güter, so kann das höchste Gut offenbar nur dadurch vollendet werden, dafs an allen einzelnen Gütern zugleich gearbeitet wird, so dafs jedes Gut die übrigen bedingt, alles also ein Ganzes ausmacht. Geht man andrerseits von der geniefsenden Ethik aus, so ist auch die Glückseligkeit zu denken als ein Ganzes, das freilich niemals in seiner Vollständigkeit als Eines erscheint, sondern nur in einer Mehrheit einzelner Gestalten sich ganz offenbart; die verschiedenen Gestalten, in denen zusammengenommen die Glückseligkeit enthalten ist, machen unter einander ein System der zweiten Art aus, indem sie ein Inbegriff sind der Erscheinungen, unter denen sich ein Allgemeines offenbart (p. 257). Mithin, da jede Sittenlehre zu einer von diesen Abteilungen gehört, mufs die Ethik als ein System geprüft und betrachtet werden.

Soll ferner geprüft werden, ob eine Darstellung der zu prüfenden Wissenschaft der Idee eines Systems angemessen ist, so mufs gesehen werden auf Form und Inhalt, die beide in genauestem Zusammenhang stehen, so dafs die Vollkommenheit der Form allemal Bürgschaft leistet für die Gleichartigkeit und Vollständigkeit des Inhaltes (cf. S. 2). In bezug auf den Inhalt entstehen zwei Forderungen: 1) mufs alles Einzelne des Systems auch wirklich hineingehören und das Merkmal an sich tragen, wodurch das Ganze verbunden ist, und 2) mufs, was dem Ganzen angehört, auch darin zu finden sein. Ueber die erste dieser Forderungen hat Buch II bereits ungünstig entschieden, da in fast jeder der bisherigen Darstellungen der Ethik die Elemente in solche Begriffe zusammengefafst sind, welche nach keiner Idee sich als reinsittlich bewähren, sondern Sittliches und Unsittliches vermischt enthalten (p. 259). Die zweite Forderung meint nicht, dafs in jeder Darstellung alles ihrer Idee zufolge ethisch Mögliche auch ausdrücklich aufgeführt sein müsse, sondern will sagen, dafs nichts Sittliches so ganz fehlen darf, dafs nicht der Ort aufzuzeigen wäre, an welchem es unter einem anderen ausdrücklich Benannten mit enthalten wäre, und ebenso, dafs für jedes geforderte Urteil die Gründe in einem wirklich aufgestellten zu finden sein müssen. Auch in dieser Beziehung sind bereits Mängel entdeckt, die nun noch werden bestätigt und vermehrt werden, wenn in Folgendem die Vollständigkeit der Systeme, d. i. auf der einen Seite das Ebenmafs der äufseren Umrisse, auf der anderen die Bestimmtheit und Verständlichkeit der Grenzen der Wissenschaft gegen die übrigen nahe gelegenen und verwandten geprüft werden wird.

Bei der Prüfung zuerst der Vollständigkeit der ethischen Systeme in Absicht auf den Inhalt ergiebt sich auf die Frage, ob dasjenige, was in den bisherigen Systemen der Ethik wirklich aufgeführt wird, auch so durchgängig bestimmt ist, dafs es mit Recht als das treffende Bild eines der angenommenen Idee gemäfsen Handelns angesehen werden kann, die Antwort, dafs von allem fast, wovon das Was bestimmt worden ist, das Wie fast überall unbestimmt geblieben ist. Denn alle sittlichen Vorschriften sind so weit, dafs dieselbe Pflicht auf sehr verschiedene Arten ausgeführt werden kann (p. 264), und zwar so, dafs die

Aehnlichkeit der Handlungen in ihrem inneren Wesen ganz verschwindet und nur die äufsere des Bewirkten bleibt, oder die allgemeine des Endzweckes. Diese Kritik meint nicht, dafs für jeden Fall eine einzig mögliche Handlungsweise als sittlich aufgestellt werden soll; denn sie kann ja nicht wissen, ob es nur eine giebt oder mehrere, sondern es wird gefordert, dafs eben diese empirisch gegebene Frage wissenschaftlich beantwortet und im letzteren Falle Umfang und Bedingungen der angenommenen Mehrheit bestimmt werden, damit jeder das Sittliche unterscheiden könne vom Unsittlichen (p. 266). Das „Jeder" führt nun aber zu der Frage, ob die Verschiedenheiten des Charakters bisher genügend betrachtet worden sind, und da ergiebt sich, dafs in den meisten Sittenlehren gar nichts und in keiner etwas Genügendes darüber bestimmt wird, ob jene Verschiedenheit sittlich zu vernichten oder sittlich hervorzubringen ist; eine Frage, die ihrerseits abhängt von der Verschiedenheit der Ansicht, ob das Sittliche nur ein allen Gemeinschaftliches oder auch ein Besonderes und Eigentümliches sein soll. Die Eudaemonisten müfsten gerade das Besondere und Vielfache in der Sittlichkeit behandeln und die verschiedenen Arten, wie die Menschen weise werden können, aufzeigen — aber sie halten sich an das Gemeinschaftliche, welches, da es kein Allgemeines sein kann, ein Unbestimmtes bleiben mufs; die Sittenlehren aber der Thätigkeit, aus derem gemeinschaftlichen Geiste von vornherein keineswegs eine solche vorzügliche Hinneigung zum Anerkennen und Darstellen eines besonderen und eigentümlichen Sittlichen folgt, übersehen fast gänzlich das Eigentümliche. Nirgends liegt in dem, was allen Systemen dieser Art gemein ist, eine Notwendigkeit, dafs die der Weisheit sich Annähernden nicht nur der Lage nach, sondern auch an sich müfsten verschieden sein. Sie gehen aus von dem Grundsatz der Gleichförmigkeit alles Sittlichen, aber es passiert ihnen, dafs sie dennoch in der Ausführung dem indirekten Anerkennen einer Verschiedenheit nicht ausweichen, wobei sie aber ebenso wenig die Verschiedenheit bestimmen, wie sie die Gleichförmigkeit wirklich durchführen. Nur Platon und Spinoza sind von einer Ausbildung des Eigentümlichen zur Sittlichkeit und also von einem besonderen und vielgestalten Sittlichen ausgegangen. Dem

letzteren mufste die Annahme eines solchen Besonderen natürlich sein; er befindet sich aber in dem Falle, sich dessen nicht recht deutlich bewufst geworden zu sein, und nur der aufmerksame Leser wird wenige Stellen finden, wo ihm so etwas vorgeschwebt hat (p. 275). Nur Platon ist offenbar und überall auf dieser Seite.

Der Grund dieser ganzen Verwirrung liegt darin, dafs fast alle das geistige Vermögen des Menschen nur ansehen als Vernunft, die andere Ansicht dieser Grundkraft aber als freies Verknüpfungsvermögen oder als Phantasie ganz vernachlässigen (p. 276).

In genauem Zusammenhang hiermit steht der zweite Fehler der bisherigen Systeme, dafs nämlich Vieles, das ethisch bestimmt sein müfste, so gut als ganz übergangen worden ist (p. 278). So zunächst das innere, ideale Handeln, nämlich die Reihen von Gedanken und Gefühlen, welche mit der Handlung gar nicht anders als durch die Identität der Zeit verbunden sind; ein Gegenstand der sittlichen Beurteilung und Bestimmung von grofser Wichtigkeit für das Ganze. Zur Erhärtung dieses Satzes führt Schleiermacher zwei höchst zweifelhafte Behauptungen an, dafs nämlich die Sittlichkeit des weiblichen Geschlechts vorzüglich von diesem Teile des Lebens abhängt, was durchaus nicht offenbar ist, und ferner, dafs der Wahnsinn unmöglich anders anfangen kann als durch unbeherrschte Verkehrtheit dieses inneren Spieles von Vorstellungen. Wie hier, so wird auch in einem Briefe aus dem Jahre 1798 an H. Herz diesem Gegenstande grofse Bedeutung beigelegt (I, 196 ff.); allein eine nähere Berücksichtigung dieses sogenannten inneren, idealen Handelns wird bei Schleiermacher in der spekulativen Sittenlehre später nicht gefunden.

Weiter verbreitet sich dieser Fehler über die Art, eben dieses im Inneren Vorgehende auch anderen mitzuteilen (p. 279), wohin die Gesetze des Umgangs gehören; es fehlt die Benutzung der freien Mitteilung zur Beförderung wesentlicher ethischer Zwecke; ihre Tugenden der freien Geselligkeit weisen auf nichts zurück in dem Verzeichnis ihrer Güter; von Scherz und Witz ist nicht die Rede, ebensowenig ist bestimmt über Liebe und Freundschaft (282—292). Nur Platon hat seinem System

Freundschaft und Liebe nicht von aufsen aufgeklebt, sondern durch die eigenen Kräfte seiner ethischen Grundideen aus dem Inneren seines Systems hervorgebracht. Ferner wird fast ganz vernachlässigt Wissenschaft und Kunst, endlich ganz und gar lose gehalten und unbestimmt die bürgerliche Verbindung und der Staat, besonders in den neueren Darstellungen der Ethik (p. 298 ff.).

Der dritte Fehler, den die bisherigen Darstellungen der Ethik gemacht haben, ist der, dafs sie mit demjenigen, was sie bestimmen, nicht weit genug zurückgehen, sondern von solchen Bedingungen anfangen, welche doch kein Anfang sind, weil sie selbst nur ethisch können entstanden sein, so dafs auch von ihnen erst gefragt werden mufs, ob sie sittlich sind oder nicht. Sie legen jedesmal den ihnen gegebenen Zustand der Dinge zu Grunde, ohne ihn selbst der Prüfung zu unterwerfen. So z. B. geht bei der Verfassung jeder mehr oder minder von den Formen aus, die er kennt, ohne sie selbst ethisch entstehen zu lassen oder zu fragen, ob nicht ganz andre ebenso auf diesem Wege möglich sind. Die Folge aber von diesem Anfange auf halbem Wege ist die, dafs niemals das vollkommene Sittliche dargestellt wird, welches der Grundidee eines jeden Systems angemessen wäre (p. 303), sondern dafs vielmehr das Unsittliche festgehalten wird.

Wiederum in genauem Zusammenhang mit diesen Mängeln steht das geringe Mafs der Vollkommenheit der ethischen Systeme in Absicht auf ihre Gestalt, unter welchen Mifsgestaltungen zunächst die Auswüchse der Kasuistik und Ascetik auffallen. Die Kasuistik will keineswegs eine Anweisung geben, schwierige einzelne Fälle unter die ethischen Vorschriften oder die in der Ethik angegebenen Begriffe zu befassen, sondern will durch Vergleichung mit solchen Fällen, welche gleichsam an der Grenze liegen, erst den Sinn und den Umfang der Formeln genauer festsetzen, während doch diese Begrenzung in den Formeln, den ethischen Grundsätzen selbst liegen mufs. Eben weil aber diese Formeln, die Grundsätze und ethischen Begriffe formal unbestimmt sind, ist das Bedürfnis der Kasuistik entstanden. Aehnlich ist es mit der Ascetik. Diese soll nämlich eine Technik der Sittenlehre vorstellen, eine Methode, gleichsam

um sich sittlich zu machen oder sittlicher, oder um sich im Einzelnen die Ausübung des Pflichtmäfsigen zu erleichtern. Eine solche Uebung aber kann in der Ethik nicht gefordert und aufgestellt werden, da es gänzlich unstatthaft ist, in der Ethik etwas blofs als Mittel zu gebrauchen. In jedem Augenblick soll die schon erworbene sittliche Tugend in Thätigkeit sein, um die Pflichten des Berufes zu erfüllen; deshalb ist es unmöglich, dafs in jedem Augenblick etwas geschehen könnte zur Erhöhung der Tugend (p. 311). Auch die Ascetik ist nur entstanden aus der Vorstellung des Sittlichen als eines nur Beschränkenden und nicht Ursprünglichen (p. 314). In beiden Fällen offenbart sich das Bedürfnis, einer Darstellung der Ethik nach einem der drei Hauptbegriffe etwas hinzuzufügen, das einer anderen angehört (p. 317). Der Fehler liegt mithin in der bisherigen verkehrten Darstellung nach dem Hauptbegriff. Es sind nun aber die bisherigen Systeme einseitig dargestellt nach dem Tugend- und Pflichtbegriff (cf. p. 317 ff.), was zu einer befriedigenden Darstellung nicht zu führen vermag. Denn rein formell betrachtet zeigt der Pflichtbegriff eine nie zu beendigende Teilbarkeit, und es bietet sich nichts Reales für ihn dar; der Tugendbegriff aber will nicht auseinander und bewährt trotz aller Bemühungen eine Einfachheit, die jeder Analyse trotzt. Aber auch die Sache selbst betrachtet, so ist es einleuchtend, dafs jeder dieser beiden Begriffe für sich die Ethik nur einseitig darstellen kann, und nur so, wie sie durch eine zufällige Wahrnehmung gefunden oder durch ein besonderes Bedürfnis aufgegeben erscheint. Eben dies führt zu dem Bedürfnis, ein gültiges Gesetz der Entscheidung zu finden im Streite menschlicher Neigungen, und das will man finden im sittlichen Gefühl, im Gewissen. Allein ein solches untrügliches Gefühl ist keineswegs wirklich und allgemein vorhanden. Denn „einerseits kann die bisher entwickelte Vorstellung von dem Zustande der Ethik als Wissenschaft mit der Annahme eines untrüglichen Gefühles des Sittlichen nicht bestehen; andrerseits sind an sich und ohne Bezug auf die bisherigen Ergebnisse unserer Prüfung die zuerst insgemein angeführten Gründe einer solchen Annahme zu verwerfen.“ Denn „weit entfernt, dafs die Würde der Sittlichkeit Gefahr liefe, wenn ein solches untrüg-

liches Gefühl als wirklich und allgemein vorhanden geleugnet würde, als ob nämlich alsdann dieselbe als etwas in der Natur nicht Gegründetes, sondern willkürlich Ausgedachtes erscheinen könnte: so sind ja alle darüber einig, dafs auch das Natürliche und Wesentliche, wie es auch nach dem Begriff einer selbstthätigen Natur nicht anders sein kann, sich nur allmählich entwickelt, und so, dafs Gedanke und Gefühl einander wechselseitig ausbilden und erregen, nicht aber so, dafs ein einfaches und untrügliches Gefühl für das Vollkommene vorhanden ist, indem noch der Gedanke teils offenbar falsch ist, teils überall dem Streite unterworfen. Vielmehr würde es der menschlichen Natur zur Unehre gereichen, wenn ein solches Gefühl den Gedanken noch nicht weiter gebracht, und auch seinen Gegenstand nicht so vielfach und kenntlich hervorgebracht hätte, um abweichende und widerstreitende Ansichten davon unmöglich zu machen. Doch von diesen fremdartigen Gründen hinweggesehen, warum nämlich das sittliche Gefühl vollkommener sein sollte als das logische, müfste andernteils, wenn ein solches Gefühl angenommen wird, durch ein verständiges versuchendes Verfahren mit demselben allein der Streit über die ethischen Grundsätze geschlichtet und die vollkommene Tonleiter gefunden werden können, in welche sich alle übrigen auflösen müssen" (p. 243 f.). Um es zu wiederholen: das Resultat lautet so: die bisherige Ethik steht auf dem einseitig subjektiven Standpunkte einer Tugend- und Pflichtenlehre, welche den Forderungen der Wissenschaft und des Lebens durchaus nicht zu genügen vermag. Hier nun aber, und damit läfst Schleiermacher jetzt das positive Resultat dieses Teiles seiner Kritik folgen, zeigt sich keine andre Rettung, wie sie auch gesucht werde, als in dem Begriff der Güter, der allein kosmisch ist und von einer Aufgabe ausgeht, welcher, wenn sie auch nicht aus der Idee eines Systems menschlicher Erkenntnis ausgegangen ist, doch ihre Stelle in derselben niemand bestreiten wird (p. 318). Denn wenn die Lösung jener ganz subjektiven Aufgabe, nämlich das einzelne Sittliche in die Formel der Gesinnung umzusetzen und umgekehrt, m. a. W.: das, was in der Tugend- und Pflichtenlehre enthalten ist, zusammentrifft mit einer so durchaus objektiven, was nämlich den Mensch bilden und darstellen soll in

sich wie aufser sich, nur dann ist der Ruhepunkt gefunden und eine Rechtfertigung des wissenschaftlichen Bestrebens (p. 219); nur dann findet das Subjektive Halt an dem Objektiven, da erst, wenn in der Güterlehre der ganze Organismus desjenigen, was in der sittlichen Welt vorgeht, begriffen ist, die einzelnen Tugenden und Pflichten genau und objektiv bestimmt werden können, indem dieselben auf die bestimmte Objektivität der sittlichen Welt bezogen werden; nur so aber auch findet das Objektive Bewährung im Subjektiven, indem „aufgezeigt wird für das, was dargestellt werden soll, das Vermögen in der menschlichen Natur und die Regel für das dabei zu beobachtende Verfahren“ (p. 319). Mithin scheint der wissenschaftlichen Gestalt der Ethik eine Vereinigung jener drei Begriffe notwendig zu sein; offenbar aber kann diese Vereinigung nicht bestehen in dem blofsen Zusammenstellen jener drei Behandlungen der Ethik, sondern ihr Wesen liegt in der Reduktion jener verschiedenen Gestalten des Sittlichen, welche nicht vom Einzelnen aufs Einzelne, noch vom Ganzen aufs Einzelne, sondern nur vom Ganzen aufs Ganze gehen darf. So dafs alles ankommt auf die Reduktion der Formeln, durch welche das Gesetz bezeichnet wird, oder der Weise, auf die des höchsten Gutes. Hiernach entsteht jeder Ethik ein formaler Teil, welcher unentbehrlich alle jene Formeln enthält und ihre Uebereinstimmung darthut; dann ein realer, welcher nur dann vollständig sein wird, wenn er das Sittliche nach allen drei Begriffen, der Pflichten, der Tugenden und der Güter darstellt (p. 319 f.). Eines wesentlichen Vorzuges unter diesen Darstellungsarten geniefst nur der Begriff der Güter (p. 320 f.) und unter Voraussetzung jenes formalen Teiles möchte er einer sicheren Anwendung fähig sein, bei welcher, wenn anders die Gesinnung vorhanden ist, dem Irrtum am wenigsten Spielraum bliebe. Von hier aus eröffnet sich recht die Aussicht auf viele Unförmlichkeiten der bisherigen Sittenlehren (p. 321 ff.).

Die wahre Ethik darf sich auf keine, weder eine ganz bestimmte noch eine längere und unbestimmte Zeit beschränken, sondern mufs ganz allgemein sein; nicht so, dafs sie von dem Inhalt irgend einer Zeit hinwegsieht, sondern so, dafs sie den von einer jeden umfafst; ja, in demselben Mafse als die Gegenwart sich durch sie bestimmen läfst, mufs sie auch historisch

die Vergangenheit und prophetisch die Zukunft bestimmen (p. 327). Die Idee jeder Wissenschaft mufs in ihr gefunden und ihre Ausführung aufgegeben sein (p. 329) so zwar, dafs bei allen eigentlichen spekulativen Wissenschaften das Einzelne keiner ethischen Beurteilung weiter unterworfen ist, aufser als That in der Zeit, nicht aber als Theorem in bezug auf den Inhalt, wodurch die Behandlung dieser Wissenschaften von der Ethik aus nur erscheinen als die anderweitig zu bestimmende Technik des aufgegebenen Zweckes. Die praktischen Wissenschaften dagegen, deren Inhalt aus Vorschriften besteht zu einem eigentlich sogenannten Handeln, sind nicht nur durch die Ethik aufgegeben, sondern auch alles Einzelne ist in ihnen selbst wieder ethisch zu beurteilen (p. 330).

Zu dieser Vollendung ist die Ethik noch nicht gediehen; denn auch sie kann wie alle anderen Wissenschaften nicht vollendet sein für sich allein, sondern nur in Vereinigung mit allen anderen unter einer höchsten, welche für alle den gemeinschaftlichen Grund des Daseins enthält und eine jede bestätigt durch den Zusammenhang mit allen übrigen. Aufserdem kann sie als Darstellung eines Realen sich nicht anders als mit diesem zugleich vollkommen entwickeln. Aber Keime der wahren Ethik sind vorhanden, wo die vollkommene Sittlichkeit in der Idee wenigstens, das vollständige Bewufstsein der höchsten Gesetze und des wahren Charakters der Menschheit vorhanden ist; in dem Mafse wächst sie, in dem dieses Bewufstsein klarer wird. Denn „von welcher Zeit an dieses Bewufstsein unaustilgbar, wenn gleich nur von wenigen anerkannt, fortgepflanzt wird, von der fängt sich an das Werden der wahren Sittenlehre. Denn werdend kann sie immer nur sein, bis von allen, die die Bildung des Geschlechtes repräsentieren, jenes Bewufstsein anerkannt ist. Wo aber und so lange jenes Bewufstsein noch nicht vorhanden ist, ist auch noch nicht die Ethik werdend als Wissenschaft, sondern nur ihre Idee. Dieses letztere Werden aber kann auch nicht gleichmäfsig sein, sondern mufs den Schein des Zufälligen bieten, indem bald das eine bald das andere Element der Annäherung den übrigen vorangeht, bald der Sinn für das Ideale blofs von den Gesetzen der Form aus das bessere Reale ahnet und die Wirklichkeit hinter sich läfst, bald aber das Reale in

der Wirklichkeit demjenigen zuvoreilt, welches in der Wissenschaft dargestellt ist, ohne sich dessen Anerkennung zu gewinnen. Und so erscheint bald vorwärtsgehend, bald rückläufig die Bewegung demjenigen, welchem ihr Mittelpunkt nicht gegeben ist und ihr Gesetz: denn nur in der vollkommenen Wahrheit und im klaren Selbstbewufstsein verkündet sich unverkennbar das Mafs und die Ordnung" (p. 352). Damit schliefst das Buch.

Der Entwurf einer Kritik aller bisherigen Sittenlehre ist entstanden in dem Jahre vom September 1802 bis zum August 1803, als Schleiermacher Hofprediger in Stolpe war, und D. Schenkel schildert anschaulich genug die äufseren und inneren Zustände Schleiermachers während dieser Arbeit (p. 210 ff.). Aber die Vorarbeiten waren längst gemacht. Schon frühe war wissenschaftliche Kritik für Schleiermacher ein Bedürfnis; sie war ihm keineswegs blofs ein Spiel des Witzes und des Scharfsinnes und des gelehrten Wissens, sondern „Kritik, d. i. die Vergleichung des Wissens wie es ist mit der höchsten Idee des Wissens" bedeutete ihm auf wissenschaftlichem Gebiete „dasselbe, was das Gewissen auf dem Gebiete des sittlichen Lebens ist." (Dial. p. 144 Anm.)

Schleiermachers erste schriftstellerische Leistungen liegen bereits in dieser Linie; die ersten selbständigen bedeutenderen Abhandlungen „Ueber das höchste Gut" und „Ueber die Freiheit des Menschen" enthalten bereits den ersten Wurf der kritischen Arbeiten Schleiermachers, die in der Kritik der Sittenlehre ihren Abschlufs finden sollten (Dilthey, Denkm. p. 6 ff.). Schleiermachers Methode versteht unter Kritik niemals blofse Negation. Indem er das Problem ansetzt und die vorhandenen Lösungen kritisiert, entwickelt er allemal zugleich seine eigene Ansicht. So verfährt er auch in diesen beiden Schriften, so auch später in der Kritik der Sittenlehre. Die zuerst entstandene Abhandlung über das höchste Gut unterwirft den Schlufs Kants von der moralischen Natur des Menschen auf die Weltordnung ihrer Kritik (cf. S. 19). Aber zugleich bereitet sie schon Schleiermachers eigene Fassung des Begriffs des höchsten Gutes vor: er mufs von dem der Glückseligkeit, mit welchem

er in seinem Ursprung verknüpft war, gänzlich gesondert werden (S. 19. 23. Denkm. p. 11). Der Begriff des höchsten Gutes kann alsdann nur die Gesamtheit dessen bezeichnen, was nach der Regel des Sittengesetzes hervorzubringen möglich ist. Seine Bedeutung kann dann nur in dem Nachweis der vollendeten Güterlehre liegen, dafs das Sittengesetz einer widerspruchslosen, völligen Verwirklichung möglich sei (Denkm. p. 6—19, Dilthey p. 133). Die Resultate sind also jetzt schon dieselben Forderungen, die in der Kritik der Sittenlehre hervortreten.

Die zweite Abhandlung über die Freiheit stellt sich die Frage, welche Voraussetzungen über die Freiheit des Willens imstande sind, den Forderungen unseres sittlichen Wesens genüge zu leisten, und untersucht dieselbe auf das Genaueste, so dafs Dilthey von ihr urteilt, dafs sie noch heute eine der gründlichsten sei von Seiten des Determinismus (Denkm. p. 19—46). „Hier schon befestigt sich Schleiermacher die Ueberzeugung seines Lebens“ (cf. Dial. p. 132. 420. 513. 520 f. Ethik 64), die seitdem in immer weiteren Kreisen als richtig anerkannt ist, dafs auch zwischen unseren Beweggründen und unseren Handlungen eine gesetzmäfsige Verknüpfung bestehe: hebt man die Regelmäfsigkeit des Begehrungsvermögens auf, so ist in der Seele nichts mehr regelmäfsig (Denkm. p. 27); überall werden wir von der lieblichen Notwendigkeit verfolgt gleichsam, überall erkennen wir ihr Zeichen (Denkm. 31). Das Gefühl der Freiheit, d. i. freier Willkür, so hebt Schleiermacher hervor, das in uns wie eine unmittelbare Thatsache auftritt und doch nur ein Schein ist (Denkm. 36 f.), hält uns eine ganz chimärische Möglichkeit willkürlicher Entschliefsungen vor, während es die zusammenhängende Arbeit an unserer Besserung als unmöglich und unnötig erscheinen läfst; er führt aus, wie es die Reue unfruchtbar mache, indem es jeden Zusammenhang der vergangenen Handlung mit dem mir nunmehr gegenwärtigen Ich aufhebt; wie es die Erwartung eines dem Wunder vergleichbaren plötzlichen Entschlusses in die Entwürfe für die Zukunft einschiebe, so dafs der nüchterne Ernst, der, was zwischen dem gegenwärtigen und dem erwarteten Augenblick liegt, mit pädagogischem Geiste als ein Mittel benutzt, zerstört und der Wille in Sorglosigkeit gewiegt wird (Denkm. 37 f.). Der trügerische Schein der Frei-

heit verkehrt selbst das höchste Gefühl der Selbstthätigkeit, der Personalität, des Charakters; „denn wir bemerken, das Bewufstsein der Personalität nimmt bei dem Gefühl der Notwendigkeit mit den Fortschritten in der Sittlichkeit zu: denn in demselben Mafse, als die Sittlichkeit voranschreitet, scheint die Seele, nun durch alles, durch den freien Ideengang, durch kleine Handlungen, durch sittliche Urteile in sicherer Moralität wachsend, nur noch nach den Umständen zu handeln, nicht mehr aber durch die Umstände verändert zu werden. In eben diesem Mafs hingegen mufs nach dem Freiheitsgefühl, wenn es konsequent behandelt wird, das Bewufstsein der Personalität und der Selbstthätigkeit abnehmen: denn je beständiger und in jedem Fall thätig der Grund ist, nach dem sich die Seele bestimmt, desto weniger kann er verkannt werden, und je herrschender der sittliche Trieb ist, desto mehr gewinnt er das Ansehen eines notwendig bestimmenden, da doch die Personalität nach der Angabe dieses Gefühls nur darin besteht, dafs so etwas in den Anlagen nicht wahrgenommen werde“ (Denkm. p. 39).

Einem neuen Ansatz zu der Kritik der Sittenlehre begegnen wir in den Nachrichten aus dem Jahre 1797. Im Herbste dieses Jahres sah Fr. Schlegel bei Schleiermacher „eine wirklich grofse Skizze über die Immoralität aller Moral“ d. h. Moralphilosophie. „Im Sommer 1798, als Schlegel in Dresden war, ist Schleiermacher dann anhaltend mit der Kritik der Moral beschäftigt und hofft im September schon mit der Ausarbeitung derselben beginnen zu können. Ihre Absicht ist eine „Apologie der Humanität“, der ganzen vollen Menschheit gegen die Philosophie. Sie soll Kant treffen, dessen Sittenlehre seit dem Herbst 1797 durch die Metaphysik der Sitten abgeschlossen war, Fichte, dessen Sittenlehre zu Ostern 1798 erschien. Auch die spätere Ausführung der Kritik der Sittenlehre zeigt noch diesen ersten Wurf einer Streitschrift gegen Kant und Fichte. Doch besteht ein bemerkenswerter Unterschied zwischen jenem früheren Plan und der späteren Ausführung. Schleiermacher scheint in dieser Zeit überhaupt an der Möglichkeit gezweifelt zu haben, die Fülle wahrer Menschlichkeit in einem Moralsystem darzulegen. Noch ahnte er die Form nicht, in welcher diese Aufgabe gelöst werden könne. Demgemäfs bot sich ihm auch noch nicht in

der wahren systematischen Form ein Prüfstein der Kritik. Er wollte das Einseitige, Unzureichende, Starre in der Gedankenbildung aller Moralphilosophie bekämpfen. Er wollte alle Waffen des Spotts, der Begeisterung und der Dialektik gegen dasselbe anwenden. So wäre dies Werk ein ganz anderes geworden als die nun vorliegende Kritik der Sittenlehre.“ (Dilthey p. 249.) Von dem Tone dieser Kritik giebt S. 28 eine Probe.

Im Jahre 1800 schreibt Schleiermacher dann an Brinckmann (IV, 59): „Ich bitte Dich, nicht sowohl auf das zu sehen, was in den Monologen steht, als vielmehr auf das blanc de l'ouvrage, auf die Voraussetzungen, von denen dabei ausgegangen wird, und die ich, so Gott will, in ein paar Jahren in einer Kritik der Moral und in einer Moral selbst auf andre Weise und schulgerecht darzulegen denke.“ Im Sommer desselben Jahres schon that er einen weiteren Schritt zur Auseinandersetzung mit der bisherigen Moral in seiner Kritik von Fichtes Bestimmung des Menschen (cf. das Nähere Dilthey p. 344 ff.); aber die Mufse zur Vollendung des Entwurfes seiner Kritik hat Schleiermacher erst gefunden, als er von Berlin und den dortigen Kreisen getrennt und nach Stolpe übergesiedelt war.

Das Werk tritt an die beurteilten Systeme der Sittenlehre ohne einen besonderen, vorher gegebenen Mafsstab heran; die Grundsätze, Begriffe und Systeme werden nach ihrem inneren Wert, nach der ihnen innewohnenden Folgerichtigkeit geprüft, und lediglich diese innere Konsequenz bildet den Mafsstab für die sittliche Wahrheit und Reinheit eines Systems. Der Methode mufs zugestimmt werden; denn sie dringt tief in das Wesen der Sache ein und fordert von dem Kritiker nicht nur genaue Kenntnis der Geschichte der Philosophie (p. V.), sondern auch eine klare und umfassende Reproduktion des Ganzen der Systeme.

Und die Resultate der Untersuchung? Eine Reihe von Kritikern hat die Bedeutung des Buches nur in den negativen Aufstellungen finden wollen. So sagt D. F. Strauſs (Charakteristiken p. 30): „Es ist eine Arbeit von eben so vieler Schärfe des wissenschaftlichen Denkens, als Schönheit und Nettigkeit des wissenschaftlichen Ausdrucks; wie ein feines Räderwerk von blankem Stahl zerreibt es alle bisherigen Begriffe und Systeme, so dafs wir zuletzt nur noch von Platon und Spinoza etliche

nicht ganz zermalmte Stücke übrig behalten und mit Verwunderung gestehen müssen, unsere Meinung, als gebe es manches leidlich Wissenschaftliche über Sittenlehre, sei von Grund aus irrig gewesen.“ Ihm stimmt Reuter bei (p. 573), wenn er bemerkt: „Die Schrift sollte nur die Lust an der eigenen produktiven Kraft, die zunächst an der Vernichtung des Fremden sich bethätigte, steigern;“ aber eben dieser Kritiker findet doch schon, dafs „in der Schärfe der negativen Kritik sich der Keim einer positiven ethischen Grundanschauung entfaltete.“

In der That hat Schleiermacher seine „Nebenabsicht“, wie er pag. V. sagt, auch durchgeführt, „nämlich dasjenige, was er sagen mufste, so darzustellen und so zu verknüpfen, dafs dem Leser recht oft und von allen Seiten die Punkte vor Augen geführt würden, von welchen nach seiner Ansicht jede gründliche Verbesserung der Ethik ausgehen mufs.“ Zwar schreibt er am 6. September 1802 (I., 345) an Henriette Herz: „Die Kritik soll übrigens ein ganz gutes Buch werden, und so künstlich, dafs selbst nicht ein kritisches Genie wie Friedrich (sc. Schlegel) meine eigene Moral daraus soll entnehmen können, so dafs diese den Leuten noch vollkommen neu sein wird;“ allein diese Zeilen sind offenbar scherzhaft übertrieben und widersprechen dem Buche selbst. Freilich bis zum Erkennen seines Systems ist noch ein weiter Weg, und der Lücken und Dunkelheiten verbleiben genug, die erst ausgefüllt und geklärt werden müssen; aber die Hauptergebnisse der Schleiermacherschen Ethik treten doch schon hier hervor. Es sind folgende:

Es giebt für die Ethik keine andere Kritik als die der wissenschaftlichen Form; aus der Vollkommenheit des wissenschaftlichen Zusammenhangs mufs geschlossen werden auf die Richtigkeit des Inhalts. Es mufs also der ethische Grundsatz, die Idee, die ihrerseits aus einer höchsten Wissenschaft abzuleiten ist, eine solche Form der Ethik gewährleisten, dafs nichts im System vorhanden ist, was nicht hineingehört, und nichts entfernt bleibt, was hinein mufs; es mufs, so pointiert sich die Forderung, der Inhalt der Idee ein selbständiges, bestimmtes und sich bestimmendes, ein organisches und systematisches Ganze sein (p. 4 f., 68 f., 251 ff.); die sittliche Thätigkeit mufs als selbstthätig bildend und alles Wollen aus sich bestimmend be-

trachtet werden. In dieser vollständigen Bestimmtheit können die sittlichen Handlungen aber nur aus der objektiven Einheit und Totalität der menschlichen Natur und zwar nur so abgeleitet werden, dafs dabei auch die Eigentümlichkeit eines jeden berücksichtigt wird (p. 109 f., 269 ff.). Aus der ethischen Idee sind dann die einzelnen sittlichen Begriffe abzuleiten (p. 5 f., 121 ff.), deren drei höchste die Begriffe der Güter, Tugenden und Pflichten sind. Von diesen ist die Lehre von dem höchsten Gute an die Spitze der Ethik zu stellen (p. 317 ff.); nach ihr haben sich die Tugend- und Pflichtenlehre zu richten, und ohne jene entbehren diese der rechten Begründung (p. 319 ff.); sie ists, die alle sittlichen Beziehungen, Güter und Handlungsweisen umfassen und sich als die höhere Einheit des sittlichen Lebens bewähren soll; sie bildet den eigentlichen Ausgangspunkt für die ethische Betrachtung.

Vorländer formuliert das Vorgetragene folgendermafsen: „Das positive Resultat der Kritik der Sittenlehre ist dieses, dafs die Sittenlehre, um zugleich eine spekulative (das Einzelne aus dem Ganzen systematisch bestimmende) und eine reale Wissenschaft, d. h. eine das wirkliche sittliche Leben erfassende und für dasselbe mafsgebende zu sein, auf den bestimmten Begriff der Einheit der menschlichen Natur zurückgehen mufs. Hiermit hängt aufs Engste das Zweite zusammen, dafs sie die Einheit der sittlichen Vernunft oder des Menschen nicht blofs in der Subjektivität des Einzelnen erfasse, sondern auch in der Totalität der sittlichen Welt, d. h. der Menschheit und folglich auch der Natur, da diese als der gemeinschaftliche Leib der Menschheit von dieser nicht zu trennen ist. Hieraus folgt weiter, dafs das sittliche Handeln mufs gedacht werden als ein selbstthätig bildendes des Menschen und der Menschheit überhaupt, welches die sittliche Welt in ihrer Totalität aus sich entwickelt, welches jedoch nach der Individualität des sittlichen Subjekts sich eigentümlich gestaltet. Es ist zu bemerken, dafs der bezeichnete Standpunkt der Kritik ganz der der Monologen ist. Das Princip derselben erscheint als ein durchaus bestimmtes, wenngleich unausgeführtes. Indem es sich blos negativ gegen die früheren Systeme zu verhalten scheint, schliefst es doch das Wahre in dem spekulativen Standpunkt derselben in sich. Auch in ihm

fällt, wie Spinoza es forderte, die Sittlichkeit mit dem wahren Sein und Wesen der menschlichen Natur zusammen, und in dieser giebt die selbständige sittliche Vernunft sich selbst ihre Gesetze und gewinnt eben hierdurch ihre höchste Freiheit" (p. 88).

Es erhellt, dafs das Neue in der Aufstellung des „Entwurfs der Kritik der Sittenlehre" gegenüber der bisherigen Moral die Hervorhebung der Individualität und die Voranstellung der Güterlehre ist; ferner, dafs die übrigen Forderungen und Behauptungen sich ergeben aus der Grundvoraussetzung Schleiermachers, dafs die Ethik nur dann Anspruch auf den Rang einer Wissenschaft haben kann, wenn das System aus einem Grundgedanken hervorgewachsen ist. Diesen letzteren Grundsatz hat Schleiermacher als den Punkt bezeichnet, der aufserhalb des streitigen Gebietes liege und von welchem aus dieses vermessen werden könne (p. IV); ob er aber so unbestrittene Geltung hat und ob diese Ansicht Schleiermachers von der Einheit des menschlichen Thuns und Strebens so unwiderleglich ist, wie Schenkel meint (p. 218), wird sich in Folgendem ausweisen, wenn Schleiermachers wissenschaftliches Verhältnis zu den beurteilten Ethikern besprochen sein wird. Von diesen kommen, wie aus dem dargelegten Inhalte des Werkes hervorgeht, vor allen Kant und Fichte, und auf der anderen Seite Spinoza und Platon in Betracht.

Kants ethische Gedanken sind in kurzen Worten folgende: Er geht von dem moralischen Bewufstsein aus und findet in diesem die Idee eines an sich selber hochzuschätzenden, ohne weitere Absicht guten Willens — noch nicht verdeutlicht, aber ganz unerschütterlich die Ueberzeugung: der gute Wille hat einen unbedingten Wert. Diese innere Thatsache erscheint zweifellos und allgemein, so dafs wir uns nur darauf zu besinnen haben, in dem moralischen Urteil, welches den Willen an sich selber, ganz ohne Berücksichtigung irgend eines Zweckes aufser ihm trifft. Indirekt bewiesen wird dieser Inhalt des moralischen Urteils durch diese Erwägung: wäre Glückseligkeit der Zweck der Natur mit einem vernunft- und willenbegabten Wesen, so hätte diese, indem sie die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin ihrer Absicht ersah, ihre Veranstaltung sehr schlecht getroffen; diesen Zweck, den die Vernunft tastend bald

ergreift, bald verfehlt, würde der Instinkt mit einer nie irrenden Sicherheit erreicht haben. Erläutert endlich wird dieser Satz durch das Phaenomen der Pflicht, welches den guten Willen gegenüber dem Drange der Sinnlichkeit zeigt und so sein Wesen durch den Kontrast erleuchtet. Alles andre hat seinen Preis; an die Stelle jedes anderen Wertes kann ein entsprechender gesetzt werden. Geschicklichkeit und Fleifs haben einen Marktpreis, Witz und Laune einen Preis der Neigung — aber Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen, kurz Güte des Willens haben einen inneren Wert: sie haben eine ihnen eigene Würde. Hat der gute Wille in sich selber einen unbedingten Wert, dann unterliegen nicht die Ziele meines Wollens der Beurteilung, sondern diese richtet sich auf die in ihr selber ruhende Gestalt des Willens, die Gesinnung. Ferner: es mufs dann der Mensch überhaupt als Zweck an sich angesehen werden, und es ergiebt sich der Satz: „die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selber", und die sittliche Formel: „Handle so, dafs du die Menschheit in dir und in anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals blofs als Mittel gebrauchst." Bis hierher folgt Schleiermacher Kant; aber hier trennen sich auch ihre Wege. Kant sagt weiter: In dem einzelnen Individuum erscheint die Vernunft als ein schlechthin Allgemeines, in allen Gleiches; und doch kann sie immer nur an der Sinnlichkeit erscheinen, durch welche sie eingeschränkt und doch zugleich allein bestimmt wird, welche beständig von der Vernunft bekämpft wird und doch allein ihr den Stoff darbietet, an welchem sie sich verwirkliche. Wahrhafte Allgemeinheit kommt nur dem Inhalt der Vernunft zu; denn seine Geltung allein erstreckt sich auf die gesamte Sphäre vernünftiger Wesen; was dagegen in der Sinnlichkeit und in dem durch sie bedingten diskursiven Verstande gedacht wird, das ist nur gültig, soweit die sinnliche Organisation reicht. So entsteht der täuschende Schein, als sei die Natur unserer Sinnlichkeit gleichsam das Gefängnis, das den Drang der Vernunft aufhalte, und weiter, als bestände diesem hemmenden Element des Partikularismus gegenüber eine Vernunft, ganz allgemein, die in jeder einzelnen Vernunft nur erscheine. „Eine solche Vernunft also galt es auch in den sittlichen Erscheinungen aufzuzeigen, mit einer apriorischen Gesetz-

gebung, welche über die Geschlechter der Menschen hinaus dem ganzen vernünftigen Geisterreich gültig wäre, und die nun im Menschen, mitten im Stoff der Handlungen, die der Sinnenwelt angehören, sich geltend mache: dann erst schlofs Kants Weltansicht einheitlich ab. Einer Anziehung übenden Masse vergleichbar bestimmte diese Tendenz Kants, die aus seiner positiven Weltanschauung entsprang, Punkt für Punkt die weitere Bahn seiner moralischen Untersuchungen. Und zwar wird zunächst an den Erscheinungen der Pflicht eine Gebundenheit veranschaulicht, welche in der Achtung vor dem allgemeinen Gesetz gegründet ist.“ Die Pflicht wird durch den Kontrast gegen die Neigung erläutert, während dieser Kontrast nur eine nachträgliche und zufällige Beziehung des Pflichtbegriffs ausdrückt. Alles Moralische wird unter den Begriff der Pflicht gestellt, während doch manche moralische Erscheinungen niemals unter diesen Begriff fallen werden. So wird die Pflicht der sittliche Grundbegriff, ihm wird die durchgehende und ausnahmslose Bedeutung einer Gebundenheit aus Achtung vor dem Gesetz aufgenötigt. Die Vorstellung des Gesetzes ist also der Bestimmungsgrund der Handlungen, und diese enthält die Form allgemeiner Gesetzmäfsigkeit in meinen Handlungen. Diese wird von Kant verdeutlicht und in die Formel aufgelöst: Handle so, dafs du wollen könnest, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. — Sittliche Grundsätze können aus keiner Erfahrung erschlossen werden; sie sind apriorischen Ursprungs. Und so fragt sich, wie ein solcher Satz auch als Beweggrund meines Willens gedacht werden könne. Wille ist das Vermögen, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln. Es ist aber ein Vermögen der Vernunft, Handlungen aus Gesetzen abzuleiten. Diese finde ich demnach auch als Subjekt meines Handelns und nenne sie als solche praktische Vernunft. Sie findet sich in der Welt menschlichen Handelns aber sinnlichen Antrieben gegenüber, und so entsteht Nötigung — Imperativ. Als Ausdruck der Vernunft ist dieser Imperativ an alle gerichtet, und weil dem Sittlichen ein unbedingter Wert zukommt, so befiehlt er unbedingt oder kategorisch, und zwar dies, dafs meine Handlungsweise sich der allgemeinen Gesetzgebung der Vernunft einordne. Der sittliche Wille, welcher seine Maximen dem sitt-

lichen Gesetze einordnet, ist Ausdruck der allgemeinen Vernunft; der Urheber der sittlichen Motivation in mir ist also nicht dieser partikulare Wille, sondern der allgemeine Gesetzgeber: der Wille ist autonom (cf. Dilthey p. 116 ff.).

Der Fehler in diesen Anschauungen Kants liegt offenbar in dem Satze, dafs innerhalb der ganzen sittlichen Welt es sich lediglich um die Verwirklichung einer in allen gleichen Vernunft durch die einzelnen Individuen handle; die Konsequenz würde eine unendlich langweilige Menschheit sein, die aus lauter Abbildern eines vollkommenen Urbildes bestände. In denselben Fehler ist auch Fichte verfallen. Das Ich, so lehrt dieser Philosoph, findet sich unbedingt selbstthätig, allein um der Selbstthätigkeit willen; das Gesetz der Sittlichkeit ruhet in ihm selber, es lautet: das Ich soll seine Freiheit nach dem Begriff der Selbständigkeit schlechthin ohne Ausnahme bestimmen; es soll nach seinem Gewissen, nach bester Ueberzeugung von seiner Pflicht handeln. Aber bei ihm ist dies Ich nur Phaenomen eines Uebersinnlichen, und so mufs Fichte in einem Satze endigen, der seinem ersten Satze ganz entgegengesetzt ist: „Der Mensch ist nur Vehikel des Sittengesetzes; er ist ein blofses Instrument, nicht Zweck; es giebt keine sittliche Ansicht meines Nebenmenschen, als die, dafs er sei ein Werkzeug der Vernunft; wenn ich für ihn sorge, so geschieht es, weil die höchstmögliche Tauglichkeit jedes Werkzeuges der Vernunft mir Zweck sein mufs.“ Denn Individuation ist ihm nur Beschränkung des Absoluten. „Schon oben ist das Reine im Vernunftwesen und die Individualität scharf von einander geschieden worden“, sagt Fichte. „Die Aeufserung und Darstellung des Reinen in ihm ist das Sittengesetz, das Individuelle ist dasjenige, worin sich jeder von anderen Individuen unterscheidet. Das Vereinigungsglied des reinen und empirischen liegt darin, dafs ein Vernunftwesen schlechthin ein Individuum sein mufs, aber nicht eben dieses oder jenes bestimmte; dafs einer dieses oder jenes Individuum ist, ist zufällig, sonach empirischen Ursprungs. Das empirische ist der Wille, der Verstand und der Leib. Das Objekt des Sittengesetzes ist schlechthin nichts Individuelles, sondern die Vernunft überhaupt.“ „Die gänzliche Vernichtung des Individuums und Verschmelzung desselben in die absolut reine Ver-

nunftform oder in Gott ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft; nur ist sie in keiner Zeit möglich.“ „Der Einzelne ist Zweck, als Mittel, die Vernunft zu realisieren“ (Sittenlehre, 4, 254. 4, 255. 6.).

Gegen diese Ansicht vom Menschen und von der Ethik trat Schleiermacher alsbald auf und entwickelte, im vollen Gegensatz zu Kant und Fichte, dafs wie die erscheinende Welt real und nicht blofser Schein sei, so auch das Individuum zum Absoluten in einem positiven Verhältnis stehe: gegen beide Philosophen und gegen die Richtung der Zeit ist Schleiermacher der Verkündiger der Lehre von der Individualität. Schon in den Rhapsodien trat dieses Betonen der Persönlichkeit hervor, in jenen zum gröfsten Teile wieder zerstörten Aufzeichnungen, die dasselbe enthalten haben werden, was in reiferer Form jetzt in den Monologen vorliegt. Dilthey fafst (p. 244) das, was die Bruchstücke der Rhapsodien bieten in dieser Hinsicht, so zusammen: „Der Mensch entdeckt seine Bestimmung weder indem er ein abstraktes Sollen sich gegenüber stellt, noch in der empirischen Betrachtung des Thatbestandes menschlicher Natur. Er trägt, wie jede organische Natur, seine Regel in sich selber. In sich also mufs er seine Bestimmung finden; nur der wird sagen, was der Mensch soll, der einer ist und es nebenbei auch weifs. Denn aus eigner Kraft bewegt sich der sittliche Mensch frei um seine Axe. So bedarf es also zur Verwirklichung der sittlichen Bestimmung, dafs der Mensch das Gesetz seines Wesens, sein Ich in sich ergreife und festhalte. Wenigen gelingt in einem glücklichen Momente es zu erfassen, den wenigsten es solchergestalt für immer festzuhalten. Alsdann liegt in diesem Ich eine das ganze Leben organisch bildende Kraft. Im Wechsel der Lebensalter und der äufseren Geschicke bleibt das Gesetz unseres Wesens und was von ihm in uns gebildet ward unveränderlich. Das Ich verliert nichts und in ihm geht nichts unter, es wohnt mit allem was ihm angehört, seinen Gedanken und seinen Gefühlen, in der Burgfreiheit der Unvergänglichkeit . . . etc.“ Mehr aber betont Schleiermacher diesen seinen Standpunkt in den Monologen und den Reden über die Religion. Hier führt er aus, wie im Universum das Unendliche zur Erscheinung komme; das Endliche ist Abdruck, Darstellung des Unendlichen;

das Universum ist ein ewiges Kunstwerk, voller Harmonie, welches in dem Was und Wie der Erscheinungen das Unendliche ausdrückt. „Was erscheint im Universum als solcher Ausdruck des Unendlichen? Das Naturgesetz, als die Darstellung der ‚göttlichen Einheit und ewigen Unwandelbarkeit der Welt'; die Anomalien und Rätsel der Naturordnung, als welche, zusammengehalten mit der allgemeinen Tendenz zur Harmonie in dem Universum, auf einen kühneren gröfseren Zusammenhang desselben hindeuten; der umfassende Grundzug, der in Gesetz und Anomalie sich verwirklicht, wie in der überströmenden Fülle der Existenzen jedes Einzeldasein die Mittel besitzt, seinen eigentümlichen Kreis zu durchlaufen, vermöge immer neuer Verschlingung der selbigen Elemente; hinter allem Einzeldasein dann die Einheit in dem Antagonismus lebendiger Kräfte, welche sich nur in immer neuer Weise zu besonderem Dasein binden, so dafs unter diesem Gesichtspunkt Individualität als ein leeres Wort erscheint, in welchem das Gleiche sich verbirgt; nach innen dann die Offenbarung der unendlichen Menschheit in jedem einzelnen, auch dem ärmsten Individuum auf seine eigene Weise, vermöge derselben Bindung der Gegensätze, und die Entdeckung der Unendlichkeit, des Mikrokosmus im eigenen Innern; die Einheit und Harmonie in der Wechselwirkung aller Individuen; die unaufhaltsame Entwicklung alles Barbarischen, Rohen, Formlosen in der Menschheit zu organischer individueller Bildung. Und wo diese Anschauungen enden, beginnt Ahnung, vor welcher noch ganz andere Gestaltungen stehen, in welchen das Unendliche sich darstellt. Dies ist der Inhalt der religiösen Anschauung des Universums. Er ist Bestätigung und Durchführung der von den Reden auch allgemein formulierten Anschauung: das „Symbol des Universums" als der „unendlichen und lebendigen Natur" sei „Mannigfaltigkeit und Individualität." Und zwar bezeichnet der Ausdruck Individualität in den Reden alles Einzeldasein, sofern es durch das Gemüt religiös, d. h. als endlicher Ausdruck des Unendlichen gedeutet wird. Diese allgemeine Anschauung wird dann nicht aufgehoben, sondern nur ergänzt durch die andre, dafs das religiöse Auge hinter aller Individualität andererseits stets das gleiche, ewige Spiel derselben Kräfte und Gesetze erblickt. Das Wirkliche ist indi-

viduell. Alles Individuelle ist die besondere Bildung derselben im Universum lebendigen Kräfte. Individualität ist nicht bloſse Determination, Einschränkung des Unendlichen. Sie ist vielmehr Ausdruck, Spiegel des Unendlichen, selber unendlich“ (Dilthey, p. 311). „In den menschlichen Individualitäten erscheint das Unendliche in seinem höchsten uns gegebenen Ausdruck.“ So stand er gegen Kant und Fichte zugleich, steht er auch noch gegen beide in der Kritik der Sittenlehre. Er wollte sich die wirkliche Welt so wenig als den Idealismus nehmen lassen (Briefe IV, 55); er war überzeugt, daſs jenes Ich, so tief man es auch in die Prädikate des Einen, des Unbedingten, des Absoluten tauche, dennoch seine „Thathandlungen“ nie zu dem schaffenden Denken des Unendlichen zu steigern vermöge; daſs demgemäſs die Transcendentalphilosophie, indem sie die ‚Realität der Welt und ihre Gesetze aus sich herausspinne‘, das Universum herabwürdige zu einer bloſsen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde unserer eigenen Beschränktheit“ (Reden über die Rel., Ausg. von 1799, pag. 42, 51, 52, 55). Er fand in Fichtes Welt- und Lebensansicht nichts anderes, als was er in Kants Kritik der praktischen Vernunft von Anfang an bekämpft hatte, eine jenseits des Naturzusammenhangs gegründete Freiheit des Willens, ein ganz abstraktes, die wirklichen Beweggründe unseres Handelns verkennendes Sittengesetz. Sein Streben war auf einen Idealismus gerichtet, welcher das ganze Leben beherrsche und durchdringe, nicht wie der Fichtes den gewöhnlichen Standpunkt neben sich dulde. „Das gänzliche Ableugnen des gemeinen Standpunktes ist das wahre goldene Vlieſs der sittlichen Vornehmigkeit“ (Briefw. IV, 82. Dilthey, 341). Aber er ist weit davon entfernt, das wirkliche thätige Leben zu fliehen; gerade der bei aller dialektischen Formalistik seines Denkens doch rein empirische Ausgangspunkt seines Philosophierens, der Respekt vor der lebendigen Gegenwart und ihrem unmittelbaren Bewuſstsein, der Protest gegen jeden Versuch, diesem Bewuſstsein ein höheres es schlechthin aufhebendes Wissen gegenüber zu stellen, war es, was ihn im letzten Grunde von der idealistischen Philosophie schied (cf. Krit. 22 ff., 93, 98 ff., 270 ff.).

Ganz anders ist Schleiermachers Verhältnis zu Spinoza und Platon. Zu ihnen fühlte er sich von vornherein hingezogen durch

die mannigfache Verwandtschaft, die zwischen seiner und ihren Lehren bestand; ihre theologische und realistische Tendenz und besonders bei Platon der ethische und dialektische Charakter seiner Lehre waren, wie aus der ganzen Kritik der Sittenlehre hervorgeht, Schleiermacher durchaus sympathisch. Aber völlig konnte er sich ihnen nicht anschliefsen: Spinozas Philosophie bot ihm keine Ansicht des Menschenlebens, auf welche er seine Ethik hätte gründen können. Denn in diesem System sind die beiden Attribute des Denkens und des Seins nur verschiedene Ausdrucksweisen derselben Wesenheit, so dafs von einer zunehmenden Herrschaft des Geistes über die Natur und damit von einer Ethik in Schleiermachers Sinn nicht die Rede sein kann. Bei Schleiermacher sind die beiden Gegensätze nur im transcendenten Grunde identisch (cf. S. 66); sonst sind Geist und Natur ihm selbst real, aber in allem besonderen Dasein in verschiedenen Mischungsverhältnissen aufeinander bezogen (Dial. p. 77, 397). Er teilt mit Spinoza die Ansicht von der Stellung des Unendlichen jenseits des Gegensatzes des Gedankens und der Körperwelt — er verneint mit Spinoza jede Zurückführung des einen Gliedes dieses Gegensatzes auf das andere: man sieht, beiden ist vieles gemeinsam. Aber er verwirft Spinozas Lehre von den Attributen. Und zwar ist es wiederum der Begriff der Individualität, der ihn wie über Kant und Fichte, so auch über Spinoza hinausleitet. Denn Spinoza folgert aus dem Unendlichen und kann nur Unendliches gewinnen. „Die unendliche Wesenheit Gottes und seiner Eigenschaften wird ausgedrückt in den Modis, Weisen, Affektionen desselben. Das Ganze dieser Affektionen, sofern sie aus der sie tragenden immanenten Ursache, somit unter der Form der Ewigkeit begriffen wird, ist unendlich. Und zwar ist die immanente Ursache ihrer Natur nach unendlich, der Inbegriff ihrer Affektionen ist es kraft dieser Ursache. Für die Betrachtungsweise der Imagination fällt dieser Inbegriff in Teile auseinander (Eth. 1, 25 coroll. Ep. 29). Unendlichkeit ist unbedingte Bejahung, daher ist die Substanz unendlich. Die Determination drückt ein Nichtsein aus, sie ist eine Negation (Eth. 1, 8, sch. 1. — Ep. 50). Sie bringt Mangel hervor; denn Sein ist Vollkommenheit, Nichtsein Unvollkommenheit (Ep. 41). Hieraus ergiebt sich ein solcher Gegensatz

zwischen dem Unendlichen und der Determination, vermöge deren Einzeldinge neben einander treten, dafs nur die inadäquate Anschauung der Imagination in das unendliche Ganze von Affektionen jener immanenten Ursache die Determination, die Dauer, Zeit, räumliches Mafs, Entstehung und Untergang bringen zu können scheint (Ep. 29. Eth. 2,| 44 cor. 1. Dilth. 324).“ Diesem Grundgedanken Spinozas, dafs alle Determination Negation ist, entgeht Schleiermacher durch seinen tieferen Begriff der Individualität; gerade in der individuellen Form ist ihm der Gehalt des Unendlichen ausgeprägt, und in der Individualität sieht er, wie gezeigt ist, den Ausdruck und Spiegel des Universums.

Einen weit gröfseren Einfluſs als Spinoza hat Platon, mit dem er sich schon frühe beschäftigte, auf Schleiermacher ausgeübt. Schon in einem Briefe des Vaters an ihn vom 13. Juli 1794, dem letzten, den er von ihm erhielt, lesen wir, dafs der Vater von ihm eine „konzentrierte Darstellung des Platonischen Systems“ von ihm erwartete; in volle Wirksamkeit aber tritt dieser Einfluſs erst mit der Uebersetzung der Werke des Platon. Schleiermacher bewunderte an ihm die künstlerische Harmonie seiner Weltanschauung; er sah in ihm den Typus für die künstlerische Verklärung und Gestaltung der Mystik. So tritt neben das dem Spinoza geweihte berühmte Totenopfer in den Reden die dem künstlerischen Geiste des Altertums, der in Platon lebendig war, dargebrachte Huldigung. Auch in der Kritik der Sittenlehre ist die Beeinflussung Schleiermachers durch Platon in dieser Hinsicht nicht zu verkennen; denn wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir die erste Forderung Schleiermachers in der Kritik, dafs nämlich die sittliche Idee ein künstlerisches Ganze bilden müsse und dafs alle Erkentnis erst dann zur Vollendung gelange, wenn sie als integrierender Teil der Allheit der Erkentnisse gefunden sei, auf die gleichen Ansichten Platons zurückführen (cf. Brandis II, 278. Vorländer p. 80. Bender 101. Krit. 16 ff., 5 f., 121 ff.). Der volle Umfang der Einwirkung Platons auf Schleiermacher wird aber erst klar werden aus der Darlegung der Weltanschauung Schleiermachers, die im Hintergrunde seiner kritischen Erörterung steht und die hier besprochen werden mufs, um die Forderungen der Kritik völlig verstehen und in angemessener Weise beurteilen zu können.

Es ist schon oben bemerkt worden, dafs Schleiermachers Philosophie einen rein empirischen Ausgangspunkt habe, und zwar geht er aus von der Persönlichkeit, von dem empirischen Ich; auf das Selbstbewufstsein in seiner empirischen Gestalt, mit seinen Thatsachen und Voraussetzungen, mit seinem gegebenen Inhalt und mit seinen Schranken geht er immer wieder zurück. Hier findet er zunächst zweierlei gegeben — das Ich und das Nicht-Ich, das Denken und das Gedachte und unser Leben haben im Zusammenstimmen beider. Dies ist notwendig gegeben mit der Voraussetzung einer Mehrheit von Individuen (Dial. p. 53). Diese Uebereinstimmung von Denken und Gedachtem kann nicht bewiesen werden, sondern ist im Selbstbewufstsein gegeben und wird angeschaut in dem Verhältnis von Seele und Leib; wir sind denkend und denken seiend (Dial. p. 488, Anm.). Das persönliche Bewufstsein erweitert sich zum Weltbewufstsein und fühlt nun ebenso lebendig und gewifs die Einheit der Welt, wie es früher der begrenzten Einheit von Leib und Seele in sich unmittelbar gewifs wurde (cf. Bender §§ 1 u. 2). Es mufs also, um es noch einmal zu sagen, die Identität von Sein und Denken angenommen, geglaubt werden. Nun ist diese Identität nichts anderes als das Wissen (Dial. p. 488); es ist mithin der Glaube an das Wissen der Anfang der Philosophie; dies mufs man wollen, wenn man erkennen, wenn man Wissenschaft will. Daher sagt Schleiermacher (Dial. p. 33): Dem Skepticismus steht entgegen der Glaube an das Wissen als Prinzip alles philosophischen Strebens. Aber, kann man einwenden, haben wir denn ein Recht, ein Sein aufser uns anzunehmen? Kann denn nicht alles, was wir als Einwirkung des Aufser uns ansehen, ein Produkt von uns selbst sein, oder ein Traum, so dafs es uns ergeht, wie dem Prinzen in Calderons „Leben ein Traum“, der auch nicht wufste, ob sein Erlebtes Geträumtes oder Wirklichkeit gewesen? Wollten wir dies in der Wahrnehmung nachweisen, antwortet uns Schleiermacher, so verfielen wir freilich dem Skeptiker in der Schwierigkeit, Schlaf und Wachen zu unterscheiden; aber eben hierin, dafs jener Skeptiker sich mit uns streitet, im „Zustande des streitigen Denkens“ ist, liegt der Entscheidungspunkt. „Wie kommt es nun, dafs er im Schlaf diesen Streit

nicht fortsetzen kann? In dem Gesprächführen liegt schon die Voraussetzung, dafs anderes menschliches Sein mit unserem eigenen zugleich gegeben ist, und davon kann sich niemand losmachen, der mit dem anderen spricht. Das Setzen anderen menschlichen Seins ist Teil des Selbstbewufstseins, wie das Kind noch Teil der Mutter ist. Zunächst liegt darin freilich noch nicht die Anerkennung der äufseren Erscheinung des Menschen, sondern nur die, dafs er denkendes Wesen ist wie wir. Aber indem er mit uns auch gleich ist im Reden d. i. organische Affektion auf das Denken, und unser Gesprächführen grofsenteils über Vorstellungen ist, die nur durch organische Affektion entstanden sind, so liegt darin die ganze Beziehung auf das Sein aufser uns" (Dial. 488—490, 453). Sigwart erwidert hierauf (p. 292): Dafs Schleiermacher hier inkonsequent gewesen ist, leuchtet ein. Es hätte keine Schwierigkeit gehabt, auch das Gesprächführen als eine teils bewufste, teils unbewufste Gedankenproduktion zu erklären; ja, er hätte sich vielmehr auf die Thatsache berufen können, dafs wir allerdings im Traume Gespräche führen und streiten. —

Die Gesinnung, wissen zu wollen, ist also der Ausgang des philosophischen Strebens. Zum Wissen aber gehört sowohl organische wie intellektuelle Thätigkeit; es ist ein gemeinschaftliches Produkt von Vernunft und Organisation, von Affiziertwerden und geistiger Verarbeitung der Eindrücke; ist die Vernunftthätigkeit überwiegend, die organische nur anhängend, aber als Minimum wenigstens mitgesetzt, so ist dies das eigentliche Denken; ist die organische Funktion überwiegend, so ist dies das Wahrnehmen. Das Gleichgewicht beider, das aber nirgend vollendet, sondern nur in der Approximation gegeben ist, wäre das Anschauen als das vollendete Wissen (Dial. p. 47, 57). Damit hängt auf das Engste zusammen, dafs Wissen unter keiner anderen Form ist, als der des Begriffs, der in der Vernunft gegründet ist, und des Urteils, das der Wahrnehmung am nächsten ist (Dial. 81). Freilich setzt die Begriffsbildung die organische Thätigkeit, das Affiziertwerden, voraus; sie kann aber nicht in ihr gegründet sein; eine allen gemeinschaftliche Begriffsproduktion kann es nur geben, inwiefern diese in der Einerleiheit der Vernunft gegründet ist; d. h. giebt es ein Wissen, so mufs das

System aller das Wissen konstituierender Begriffe in der allen einwohnenden Einen Vernunft auf zeitlose Weise gegeben sein (Dial. p. 102—104); m. a. W.: die Begriffe liegen ebenso zeitlos in der Vernunft, wie im Samen die ganze Pflanze auf eine unräumliche Weise gegeben ist; sie sind dort nicht als wirkliche, fertige Begriffe, sondern die Vernunft ist als lebendige Kraft, abgesehen von ihren augenblicklichen Produktionen, die lebendige Kraft zur Produktion aller wahren Begriffe; ihr Wesen ist die lebendige Totalität des Schematismus der Begriffe. Die Vernunft ist der Ort aller wahren Begriffe in dem Sinn, in dem die Alten sagten, die Gottheit sei der Ort aller lebendigen Kräfte. Dies ist das Wahre in der Lehre von den angeborenen Begriffen, insofern diese der Lehre entgegentritt, welche alle Begriffe nur als sekundäre Produkte aus der organischen Affektion ansieht. Falsch ist der Ausdruck, insofern darin liegt, dafs die Begriffe selbst vor aller organischen Funktion in der Vernunft gesetzt sind (Dial. 104, 105). Dies gilt von allen Begriffen, höheren und niederen; die im System des Wissens liegenden Begriffe entwickeln sich in jeder Vernunft auf gleiche Weise auf Veranlassung der organischen Affektion, und es giebt eigentlich kein Empfangen eines Begriffes durch andre. Ja die Mitteilung anderer setzt dieses identische Begriffssystem voraus. Ohne dieses gäbe es gar keine Verständigung durch Zeichen zwischen solchen, die in der Sprache nichts miteinander gemein haben. Diese stiften blofs die gemeinsame Erregung der organischen Funktion, woran sich der Begriff auf gleiche Weise erzeugt (Dial. 106, 107). Die Vernunft ist also immer als Agilität, als Tendenz, als Trieb vorhanden, zu sondern und zur Einheit zusammenzufassen, ihren Gesetzen gemäfs zu handeln. Tritt die organische Affektion ein, so entstehen die Begriffe und die Gegenstände. Die wirkliche Entscheidung, einen im Bestimmtwerden begriffenen Eindruck als ein einzelnes bestimmtes Sein zu setzen, und die Einbildung einer allgemeinen, einem bestimmten Ort im Systen der Begriffe entsprechenden Gestaltung in den Sinn ist ein und derselbe Moment. Der Begriff im Bewufstsein, und das Bild oder Schema für den Sinn wird in demselben Akte fixiert (Dial. p. 196, 201, 206 f., 233). Dem Sinnlichen kommt also die Priorität zu, weil sich das Bewufst-

sein aus dem Unbewufstsein entwickelt; die That des Organischen ist die ursprüngliche; aber, sagt Schleiermacher, zu dem Induktionsprocefs mufs, sobald er eingetreten ist, auch die Deduktion kommen, die auf der Initiative des Intellektuellen beruht (Dial. p. 221 ff.). Das Verhältnis zwischen Wissen durch Begriffe und Wissen durch Urteile ist also dies: das System der Begriffe latiert als unveränderliches, ein für allemal gegebenes zeitlos in der Vernunft, während die Totalität der Urteile ganz und gar auf dem Eintreten der Vernunftthätigkeit in die zeitliche Entwicklung des Seins beruht. Die Identität der Begriffe ist eine apriorische, die der Urteile durch die Beziehung derselben Begriffe auf dieselben räumlichen und zeitlichen Verhältnisse bedingt. Das Urteil ist der Begriff in seiner zeitlichen Entwicklung, die Beziehung des Begriffs auf die einzelne Wahrnehmung, also doch, trotz scheinbarer Gleichstellung, etwas Sekundäres, sofern es als Aeufserung der Intelligenz angesehen wird. Die Begriffe sind leere Formen, bis in der Wahrnehmung ein entsprechender Gegenstand gegeben ist; andrerseits sind das Begriffmachende in den niederen nur die höheren Begriffe, so dafs für jede Erscheinung schon der Begriff gleichsam präformiert ist, die Vernunft doch nicht blofs die leere Form des Begriffs als einer Einheit von Mannigfaltigem ist, sondern auch bestrebt ist, seinen Inhalt zu produzieren, nur dafs er nicht lebendig wird vor der Affektion von aufsen.

Gegen diesen Gedankengang macht Vorländer (p. 124 f.) mit Recht geltend: „Indem Schleiermacher das Wissen aus der Einheit der intellektuellen und der organischen Funktion konstruiert, verwirft er mit Recht die spiritualistische Ansicht von einer sogenannten reinen Vernunftthätigkeit, indem er zeigt, dafs jeder Begriff Elemente der organischen Funktion oder der sinnlichen Erscheinung in sich schliefse. Nichtsdestoweniger fafst er selbst die intellektuelle Funktion als eine selbständige neben der organischen auf. Er nimmt seine Stellung zwischen dem Idealismus und dem Realismus, wovon der erstere die Selbständigkeit der organischen, der andre die der intellektuellen Funktion leugnet; er leugnet die Negation von beiden Seiten und nimmt die Position einer jeden gegen die Negation in Schutz und behauptet demnach: es giebt ein Wissen in der Selbständig-

keit der intellektuellen und ein solches in der Selbständigkeit der organischen Funktion. Allein in dieser Vereinigung beider Ansichten ohne ein bestimmtes objektives Princip haben wir nur ein unbestimmtes juste-milien zwischen beiden, welches zunächst in sich selbst widersprechend erscheint. Denn wie stimmt mit der behaupteten Unabhängigkeit der einen Funktion von der anderen zusammen der andrerseits aufgestellte Satz, dafs keine derselben ein Wissen sei ohne die Thätigkeit der anderen? Wenn in der That, auch nach Schleiermacher, die eine Funktion immer nur mit der anderen zusammenwirkt, wie können wir da etwas wissen von der Unabhängigkeit der einen Funktion, abgesondert von der anderen? Wenn sogar in der einen Funktion dasselbe soll enthalten sein können, wie in der anderen, so folgt hieraus das Wunderliche, dafs im Unbestimmten, in der nicht bestimmten, blofs den Stoff des Wissens gewährenden organischen Funktion dasselbe enthalten sei, wie in der bestimmenden formgebenden intellektuellen Thätigkeit. Wie kann mit diesen zwei selbständigen, neben einander hergehenden Thätigkeiten die Einheit des Wissens bestehen? Wir erhalten nach dieser Theorie eigentlich ein doppeltes System von Begriffen, denn einerseits sollen alle Begriffe zeitlos in der Vernunft vorhanden sein und andrerseits sollen zugleich die Begriffe sich erst auf Veranlassung der organischen Affektionen entwickeln und früher nicht vorhanden sein. — Warum aber sollen die Begriffe erst entstehen, wenn sie bereits vorhanden sind? Entweder sie sind vorhanden oder sie entstehen erst: im ersteren Falle können sie wohl fortgebildet werden, aber nicht entstehen; im zweiten Falle können sie wohl in gewissen Elementen der Vorstellung, aber nicht als Begriff verstanden sein.“

Fragen wir, woher Schleiermacher diese Anschauung hat, so bemerkt man sofort die Aehnlichkeit mit Platon. Allein die Bestimmung der Idee bei Platon, dafs sie seiend ist, ein ὄντως ὄν im Gegensatz zu der relativ nichtseienden Erscheinungswelt, dem μὴ ὄν, wird bei Schleiermacher erweitert durch die Bestimmung, dafs sie zugleich seinsollend ist, eine Bestimmung, die er wohl von Kant herübergenommen hat, so dafs seine Anschauung eine Vereinigung bilden würde zwischen Kant und Platon. Denn

bei diesem ist die Idee wirkliches Sein und konstitutiv; bei Kant ist sie der sich verwirklichende Zweck und regulativ; bei Schleiermacher ist sie keins von beiden, sondern beides in lebendiger Einheit: zugleich Abbild und Vorbild, Dasein und Entwicklungsziel.

Es ergiebt sich aus der bisherigen Darstellung, dafs nach Schleiermachers Voraussetzungen das Wissen in allen ein Identisches ist, wie auch das System der Denkformen und das System der Impressionen in allen dasselbe ist; die Folge davon ist, dafs der organischen Thätigkeit des Einen auch die des Anderen substituiert werden kann, und sich mit seiner intellektuellen Funktion einigen, und ebenso der intellektuellen Thätigkeit des Einen die des Anderen substituiert werden kann und sich mit seiner organischen Funktion einigen. Wenn ferner das Wissen gegeben ist in den beiden Formen der Wahrnehmung und des Denkens, so mufs in der Vernunftthätigkeit unter der Form der Einheit und Vielheit dasselbe gesetzt sein können, was in der organischen Thätigkeit als unbestimmte Mannigfaltigkeit gesetzt ist. Ihr Verhältnis kann also nur sein, dafs beide unabhängig von einander, aber doch im Ganzen und im Einzelnen für einander sind, dafs die Totalität des Wahrnehmens gleich ist der Tolalität des Denkens, und dafs auf jedem einzelnen Punkt der inneren Form der äufsere Stoff entspricht. Freilich ist dieses sich Decken der Begriffe und Wahrnehmungen in dem zeitlichen Verlaufe des Wissens nur ein relatives. Von beiden Polen aus kommt das Wissen nur successiv zu stande. Bis das Wissen vollendet ist, sind nicht alle intellektuellen Oerter auf alle organischen bezogen, ist noch Organisches unbestimmt oder Intellektuelles unausgefüllt, es bleibt in der organischen Totalität Chaotisches zurück und wird in der intellektuellen Totalität noch geeint und entgegengesetzt, der leere Begriff des Dings gedacht, ohne organische Ausfüllung (Dial. 456 f.). Wir denken uns nun unter dem Realen dasjenige im Sein, vermöge dessen es Princip der organischen Thätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der Vernunftthätigkeit abstammt, das Sein, sofern es im Denken dem Bilde zu Grunde liegt; unter dem Idealen dasjenige im Sein, was Princip aller Vernunftthätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der organischen abstammt, das Sein, wie es im wirklichen Denken dem Begriff

zu Grunde liegt, als lebendige Entgegensetzung. Ist jene Voraussetzung einer Zusammengehörigkeit des Intellektuellen und Organischen richtig — und sie mufs es sein, wenn wir wissen sollen —: so ist das Sein auf ideale Weise ebenso gesetzt wie auf reale, und Ideales und Reales laufen parallel neben einander fort als modi des Seins. Die transcendente Voraussetzung alles Wissens ist also die Idee des Seins an sich unter zwei entgegengesetzten und sich auf einander beziehenden Arten oder Formen und modis, dem idealen und realen, als Bedingung der Realität des Wissens (Dial. 75—77. 397). Diese Einheit bleibt immer hinter dem Vorhang, wir können sie weder denken noch wahrnehmen, also nicht wissen (Dial. 77).

Hier mufs darauf hingewiesen werden, wie diese Gedanken Schleiermachers mit logischer Notwendigkeit zu einem seinem Ausgangspunkte diametral entgegengesetzten Resultate führen — genau wie es vor ihm Spinoza und Fichte ergangen ist. Dem Denken, sagt Schleiermacher, mufs ein Sein entsprechen. Welches Sein entspricht denn dem Begriff? Das Gebiet des Begriffs erscheint ursprünglich schwebend in einem relativen Gegensatz des höheren und niederen, allgemeineren und besonderen. Jeder vollkommene Begriff ist ein höherer, inwiefern er nur noch einiges unter sich begreift, und zugleich ein niederer, inwiefern er nur noch einiges ausschliefst. Soll also dem im Begriff Gedachten ein Sein enstprechen, so mufs im Sein auch wie im Begriff ein Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen stattfinden. Wie der niedere Begriff im höheren seiner Möglichkeit nach gegründet ist, und in der Mannigfaltigkeit näherer Bestimmtheit jenen zur Anschauung bringt, der höhere aber ein produktives Zusammenfassen einer Mehrheit des niederen ist; so ist auch das niedere Dasein ein das höhere zur Anschauung bringendes oder dessen Erscheinung, und seiner Möglichkeit nach nur im höheren gegründet, und das höchste ist der produktive Grund und die Kraft zu einer Mehrheit von Erscheinungen (Dial. p. 84 ff., 111 f.). Es sind mithin die einzelnen Subjekte, auch als Einheiten gefafst, nichts weiter als Erscheinungen einer höheren Kraft, des allgemeinen Geistes. „Denn der Sinn der Lehre Schleiermachers von Kraft und Erscheinung ist kein anderer als der, dafs der höhere Begriff die producierende Macht

ist für den niederen, dafs das Individuum durch die Art, die Art durch die Gattung, jeder untergeordnete Gattungsbegriff durch den höheren hervorgebracht wird. Allerdings liegt jedem menschlichen Leben als zeitlich sich entwickelndem eine Einheit, ein Begriff zu Grunde; meine einzelnen Handlungen sind nur zeitliche Verwirklichung dessen, was zeitlos in meinem Begriff liegt; aber ich selbst bin nur Glied in einem System von Begriffen, in welchem mit logischer Notwendigkeit jeder niedere vom höheren determiniert ist, der höhere das Gesetz für den niederen enthält. Und auch hier gilt es, dafs alles, was begrifflich gewufst wird, ganz auf dieselbe Weise als Kraft und Erscheinung gewufst werden mufs" (cf. Sigw. p. 314). Aus dem Begriff der Menschheit geht also auch der einzelne Mensch hervor. Darum auch handelt die Ethik nur von der allgemeinen Vernunft, beschreibt die allgemeinen Vernunftkräfte, aus denen das Einzelne hervorgeht, wie die Naturwissenschaft die Naturkräfte; beiden sind die Begriffe das Wirksame und Handelnde. Der Begriff der Menschheit ist nur dann richtig gedacht und denkbar, wenn ihm im Sein ebenso eine Kraft entspricht, deren Erscheinung die Einzelnen sind, wie dem Begriff eines Krystalls im Sein eine Kraft entspricht, die die einzelnen Krystalle bildet.

Wie kommt aber dem gegenüber die Individualität zu ihrem Rechte? Wie steht es mit Schleiermachers Forderung, dafs der Individualität eine bedeutendere Rolle zugesprochen werden müsse, als die bisherigen Sittenlehren es zugestanden haben? Man sieht, wie hier das System klafft und die Forderung keineswegs begründet werden kann aus den Voraussetzungen Schleiermachers, — womit aber nicht gesagt wird, dafs die Forderung falsch ist. Der Fehler ist offenbar der, dafs das Verhältnis von Leib und Seele zur Grundlage des Systems gemacht wird, ehe dieses Verhältnis völlig erkannt und ganz klar gestellt wird, ehe die menschliche Natur genau beobachtet und untersucht wird, m. a. W., dafs ein Problem dem System zu Grunde gelegt wird, und ferner darin, dafs vom Individuum auf das Weltall, vom Teil auf das Ganze geschlossen wird.

Die organische und intellektuelle Thätigkeit, hatten wir gesehen, stehen bei Schleiermacher im Gegensatz zu einander; daraus ergiebt sich für ihn der weitere Gegensatz der phy-

sischen und der ethischen Wissenschaft. Die Physik soll das Handeln der Natur auf die Vernunft, die Ethik das Handeln der Vernunft auf die Natur darstellen; diese soll die sittliche Aufgabe klarlegen, das höchste Gut zu erstreben, das darin besteht, dafs beides, Natur und Vernunft zu einem höchsten Ineinander und Durcheinander vereinigt werden. Dieses Ineinander von Natur und Vernunft ist aber, wie oben gezeigt ist, nichts anderes als das höchste, absolute Sein, oder das höchste Wissen (Eth. § 29) oder Gott, so dafs das höchste Gut der Inbegriff aller socialen, religiösen, politischen, wissenschaftlichen und künstlerischen Ideale ist; „das höchste Gut erscheint bald als das goldene Zeitalter, worin nach vollendeter Herrschaft des Menschen über die Natur die gestaltende Thätigkeit nur dem eigentümlichen geistigen Sein in Kunst und Spiel dient; bald als der ewige Friede in der wohlverteilten Herrschaft der Völker über die Erde und der freien Gemeinschaft politischer Vereine; ferner als die Vollständigkeit und Unveränderlichkeit des Wissens in der Gemeinschaft der Sprachen und endlich als das Himmelreich in der freien Gemeinschaft des tiefsten Selbstbewufstseins vermittels geistiger Selbstdarstellung: jedes von diesen in seiner Besonderheit, dann die anderen in sich schliefsend und das Ganze darstellend“ (Abhdlg. über das höchste Gut vom Jahre 1827, S. 17, 41). Die Ansicht Schleiermachers ist nach dem Bisherigen also die: Die höchste sittliche Idee soll einerseits zu erstrebendes Ideal (Kr. 349 ff.), andrerseits Grund und Ausgangspunkt der Ethik sein (Kr. p. 5 ff., 251 ff., 121 ff.); denn es giebt ja nur einen und denselben Grund für die Einheit des Seins mit dem Denken, nämlich die transcendente Idee des Absoluten; die einzige Bürgschaft für die Durchführbarkeit und Wahrheit der sittlichen Tendenz auf Vereinigung von Natur und Vernunft bietet nur die Idee der Gottheit als der absoluten Einheit von Denken und Sein, von Wollen und Sein, von Vernunft und Natur, von Idealem und Realem, der Gottheit, die wir weder als Objekt des wissenschaftlichen noch des sittlichen Denkens haben, die wir aber in der Thatsache des unmittelbaren Bewufstseins faktisch haben und erleben (Ethik p. 13 ff., Dial. 150 ff.).

Aus dieser Idee als dem Grund und Ausgangspunkte der

Ethik sollen also nach den Forderungen der Kritik der Sittenlehre (5 ff., 69 f., 121 ff.) alle sittlichen Begriffe abgeleitet werden. Allein aus einer Idee kann nichts abgeleitet werden. Vielmehr, und damit wenden wir uns gegen Schleiermachers Auffassung des Begriffes, ist die Idee selbst, der Begriff, etwas Abgeleitetes, Zusammenfassendes, Begreifendes. Der Begriff ist nur ein Postulat, nur die Forderung, dafs man sich bei diesem Worte einen konkreten Repräsentanten, ein Beispiel aus der Gruppe von Wesen vorstelle, auf welche das Begriffswort sich bezieht, und weit davon entfernt, dafs man aus einem Begriff etwas ableiten kann, ist er vielmehr selbst nur eine Teilvorstellung und enthält keineswegs alles Einzelne, sondern giebt nur eine unvollständige, inadäquate Erkenntnis. Wenn darum in irgend einer Wissenschaft, die Ethik mit einbegriffen, von den höchsten Grundsätzen und Begriffen begonnen werden soll, so entwickeln sich durchaus nicht die niederen Begriffe aus den höheren, sondern es können erstere nur entstehen durch Anfügung von erst vorher abgetrennten Bestimmungen, die aber ihrerseits nur durch Wahrnehmung gefunden werden konnten. Denn der Begriff besteht ja so aus den Einzelvorstellungen und ebenso der höhere aus dem niederen Begriff, dafs, je weiter man sich von unten entfernt, desto weniger Eindrücke übrig bleiben, nämlich nur diejenigen, welche sich bei allen Einzelvorstellungen dieser Gruppe wiederholen, in denen sie sich ähnlich sind, während die ganze Fülle der konkreten Verschiedenheiten zurückbleiben mufs und verschwimmt. So ist der Begriff nur der Rest der adäquaten Vorstellungen, und wie es allenthalben ist, so ist es auch hier beim Begriff des höchsten Gutes: er ist eine leere Formel, ohne realen Inhalt, und kann also auch nichts herausgeben (cf. Schultze I., 103 ff.). Damit erweist sich die blofse Deduktion, die blofse Ableitung aus dem Begriff als unmöglich; ebenso hat sich Schleiermachers Verbindung von Deduktion und Induktion bereits als unhaltbar erwiesen; mithin bleibt nur die Induktion übrig. Ist dies aber der Fall, so richtet sich das Wissen nur auf Einzelnes, nicht auf ein Ganzes, und damit fällt Schleiermachers Grundvoraussetzung als unhaltbar, dafs nämlich der Inhalt der sittlichen Idee ein organisches und systematisches Ganze sei, das sich in adäquater Form

müsse darstellen lassen; der „unbestrittene Punkt“ erweist sich als mitten im strittigen Gebiete gelegen. Damit fällt auch Schleiermachers Forderung, die Güterlehre im Sinne Schleiermachers voranzustellen und der Ethik zu Grunde zu legen. Das höchste Gut kann nur Ideal sein; darin allerdings hat Schleiermacher Recht; denn jede ernste kritische Wissenschaft muſs zu dem freilich unvollziehbaren aber unaufgebbaren Begriff Gottes oder des höchsten Gutes kommen (cf. Paulsen, p. 217. Schultze, II., 387 ff.). Aber der Weg, den die Menschen dahin zurücklegen, ist unendlich verschieden: eine allgemein gültige Moral giebt es nicht*), und jede verschiedene Ausprägung des menschlichen Typus erfordert seine besondere Moral: die Ethik kann nicht eine organische systematische Einheit sein. Dann muſs auch Schleiermachers Ansicht von den Tugenden und Pflichten als von Begriffen, die gleich ursprünglich neben den Gütern jeder eine Reihe von anderen Begriffen aus sich ableitet und das Sittliche jeder überhaupt und im allgemeinen bezeichnet und es in seine Unterabteilungen ganz teilt, nebst allen Folgerungen dieser Ansicht fallen (Kr. p. 130 ff.). Der Begriff der Tugend als des Vorhandenseins der Vernunft im einzelnen Menschen als sittliche Kraft, welche die Totalität aller Güter hervorbringt, kann nicht der Ausgangspunkt sein, vielmehr sie muſs erstrebt werden; die Bildung des Charakters, die Tugendbildung im persönlichen Kampf und Fortschritt ist das Ziel der sittlichen Thätigkeit, welche Tendenz bei der Rücksicht auf die harmonische, künstlerische Darstellung der Ethik als Harmonie und Einheit von Vernunft und Sinnlichkeit keine Stelle findet. Und wie kann der Pflichtbegriff da genau von Tugendbegriff unterschieden werden, wo der erstere nur die Art und Weise, wie die Tugendkraft sich realisiert, bezeichnen soll? In dieser Beziehung sagt Vorländer (p. 264) über die Schleiermachersche Trennung der Pflichtenlehre von der Tugend- und Güterlehre: „Bei der von Schleiermacher gewählten Form sind offenbar viele Wiederholungen nötig geworden; nicht minder wären viele Rückbeziehungen nötig gewesen; denn jede Pflichtbestimmung irgend

*) In welchem Sinne giebt es eine allgemeine Moral? cf. Paulsen, p. 12.

einer Sphäre führt uns auf die entsprechenden Tugenden, ganz besonders aber auf die in der Idee des höchsten Gutes liegenden Bestimmungen zurück.“

Dann kann aber auch nicht jeder sittlichen Erscheinung ihre einzig richtige und einzig mögliche Stelle im System angewiesen werden; m. a. W.: es fällt ebenfalls die Forderung der Kritik der Sittenlehre nach Vollständigkeit in dem pag. 259 klargelegten ausschliefsenden und einschliefsenden Sinne, dafs nämlich alles, was dem Ganzen angehöre, auch in der Ethik zu finden sein müsse und alles Einzelne auch wirklich hineingehöre. Wie verträgt es sich z. B. mit dieser Ansicht, dafs es sittlich möglich, ja notwendig werden kann, das Sittengesetz formell zu brechen?

In der That will sich Schleiermachers Ansicht von der Ethik nicht mit der Erfahrung und dem Leben decken oder befreunden. Die Sittenlehre ist ihm Handeln der Vernunft auf die Natur; aber aus reiner Vernunft fliefst ursprünglich kein Handeln und sie kann also das Sittliche nicht bestimmen. Eine genaue Analyse des Bewufstseins zeigt, dafs nicht Begriffe, sondern Triebe und Gefühle die Grundlagen der Ethik sind (cf. Paulsen, p. 195 ff., Pfleiderer, p. 266 ff.); alles, welchem der Mensch Wert zugesteht, hat seinen Wert nur durch Gefühle. Sie sind es auch, die die letzte Grundlage des Bildens von Idealen sind, weil diese nur möglich sind, wenn die Empfindungen, die uns von aufsen werden, unseren Gefühlen nicht gleichgültig sind. Aber Triebe und Gefühle schaffen nicht, sondern Phantasie und Vernunft müssen hinzukommen; mit ihrer Hülfe gehen wir über die Gefühle hinaus, bilden durch Induktion aus vorliegenden Bewufstseinsthatsachen allgemeine Regeln und schliefslich eine allgemeinste, oberste Regel. Von dieser aus bestimmen sich dann die Pflichten und wird die Tugend erstrebt, die Geneigtheit, pflichtmäfsig zu handeln.

Gerade hier, in der Polemik gegen die alleinige Herrschaft der Vernunft in der Ethik, kommt uns Schleiermacher selbst entgegen. Er findet (Kr. p. 276 ff.) den Fehler der bisherigen Systeme der Ethik bei der Vernachlässigung der Individualität in der einseitigen Auffassung des menschlichen Geistes als Vernunft, in der Vernachlässigung der Phantasie. Er hat die sitt-

liche Bedeutung der Phantasie zuerst in den Monologen und dann in der Kritik der Sittenlehre besonders hervorgehoben, aber ohne dafs diese Gedanken (cf. Keferstein, p. 60, 233) einen einschneidenden Einflufs gewonnen hätten.

Auf empirischer Grundlage soll die Ethik beruhen und die Methode die induktive sein — freilich nicht ohne Deduktion, deren ja keine Wissenschaft entbehren kann; selbst ihr erklärter Feind, Baco von Verulam, mufs dies anerkennen in seinem Hinweis auf die Notwendigkeit der Hypothese zum Zweck der Auffindung der Einheit der Natur; aber immer tritt sie erst an die zweite Stelle und kann sich nicht selbständig gegen die Induktion behaupten, mufs vielmehr auf dieser, auf Erfahrung, Empirie, beruhen und kann diese nur zusammenfassend ergänzen. cf. Paulsen, p. 5: „Wollte man einwenden, dafs die Sätze der Moral nicht Aussagen, sondern Vorschriften oder Gebote, solche aber ihrer Natur nach nicht empirische Sätze seien, so wäre zu erwidern, dafs allerdings Gebote nicht empirisch als solche seien, dafs sie aber auf Erkenntnissen beruhten und dafs diese Erkenntnisse empirisch erworben seien.“ cf. Wundt p. 12: „Nicht dafs sie spekulative Methode, sondern wie sie angewandt wurde, bildet den begründeten Einwand gegen die herrschenden Richtungen der spekulativen Ethik. Die Ethik ist weder eine rein spekulative noch eine rein empirische Disciplin, sondern sie ist, wie jede allgemeine Wissenschaft, empirisch und spekulativ zugleich. Aber nach dem naturgemäfsen Gang unserer denkenden Betrachtung der Dinge mufs auch in ihr der Spekulation das empirische Verfahren vorangehen; es mufs ihr die Bausteine in die Hand geben, mit denen sie ihr Gebäude errichtet.“ cf. Schultze, I., 291 ff.

Verhält es sich mit der Ethik, wie angedeutet wurde, so dürfte sich die ethische Wissenschaft sowohl auf die in der inneren Wahrnehmung sich darbietenden Bedingungen unserer Willenshandlungen, und zwar auf diese zunächst, als auch auf die in Gesellschaft, Sitte, Sprache und Geschichte gegebenen Erscheinungen richten müssen. Da nun jedem das Sittengesetz sich zuerst und unmittelbar im Gewissen kundgiebt (cf. Runze, Ethik, I., 113), so wäre die nächste Aufgabe des Ethikers die, das Gewissen zu analysieren, seinen Zustand zu beobachten

und den Ursprung des Gewissens historisch-genetisch zu untersuchen. Denn als etwas Festes und Untrügliches, als etwas Unveränderliches ist es den Menschen keineswegs gegeben, wie Schleiermacher richtig (Kr. p. 243) bemerkt. Sondern auch von ihm gilt, dafs wie

„Alles Irdische mufs erst werden und wachsen und reifen,
Und von Gestalt zu Gestalt führt es die bildende Zeit",

so auch das Gewissen sich geändert hat in der Menschheit wie im Menschen. Weder bei zeitlich noch räumlich von einander getrennten Menschen ist das Gewissen dasselbe: die Knabenliebe galt bei den Griechen für erlaubt, und bei den Maoris und den Tupinambas in Brasilien gehen die Seelen derer, welche sich ordentlich gerächt und viele Feinde verzehrt haben, hinter die grofsen Berge und tanzen mit den Seelen ihrer Väter in schönen Gärten (cf. Tylor, Anf. d. Kult. II., p. 86). Der Inhalt des Rechts sowohl wie der Moral ist eben bei allen Völkern und zu allen Zeiten ein verschiedener gewesen und ist es noch, und dieser Unterschied beschränkt sich nicht auf einzelne unwesentliche Teile des Sittlichen, sondern betrifft die wichtigsten Punkte. Eben damit aber würde auch das Gebiet der Ethik enger als Schleiermacher will begrenzt werden. Denn da das Gewissen, ganz allgemein ausgedrückt, das Unterscheidungsvermögen ist, nach welchem wir die Handlungen in löbliche und in tadelnswerte teilen, so scheiden sich diejenigen Gebiete aus, die das Gewissen als indifferente, nach anderen Gesichtspunkten, vielleicht der Lust oder der Klugheit, abzuwertende nicht beurteilt, z. B. die ganzen Gebiete des technischen Handelns und der technischen Fertigkeiten; so dafs wohl beim technischen Handeln das Gewissen thätig sein kann, aber nicht jene Gebiete die Gesetze ihres specifischen Handelns im Sittlichen finden. Mit dieser Aufstellung aber treten wir in mannigfachen Gegensatz zur Kritik der Sittenlehre: den Begriff des Erlaubten, den sie nicht gestattet, vielmehr in die Bestimmtheit der Ethik einbeziehen will, können wir jetzt gelten lassen. Freilich war schon nach Schleiermachers Voraussetzungen seine Behandlung dieses Begriffs sehr fraglich. Vorländer bemerkt hierzu (p. 269): „Dem Begriff des Erlaubten konnte Schleiermacher von seinem Standpunkte aus nur die oben bezeichnete Geltung zugestehen;

denn wenn die sittliche Beurteilung im Wesentlichen alle selbstbewufsten freien Thätigkeiten umfafst, so mufs jede solche eine pflichtmäfsige oder pflichtwidrige sein. Nun haben wir aber oben bereits gefunden, dafs auch nach Schleiermacher nicht alles Handeln und Darstellen auf gleiche Weise der sittlichen Beurteilung unterworfen werden kann, da z. B. die Kunstthätigkeit durchaus nicht durch ethische Zwecke bestimmt werden, vielmehr einen eigenen Verlauf und Umlauf in sich haben soll. Auch die wissenschaftlichen Thätigkeiten und die der freien Geselligkeit im weiteren Sinne können wir nicht durchgängig und nicht unmittelbar nach ethischen Principien beurteilen. Selbst der religiöse Glaube ist als bestimmter Zustand des Gemüts nicht durchaus der freien Selbstbestimmung unterworfen. Auch die naturbildenden Funktionen und besonders die mechanischen Arbeiten können als solche durch sittliche Zwecke nicht vollständig bestimmt werden. Alle diese Thätigkeiten also werden mehr oder weniger als erlaubte sich darstellen können, d. h. sie werden durch die Pflicht gefordert, insofern sie ethischen Zwecken dienen; sie werden pflichtwidrig sein, nicht nur insofern sie Unsittliches enthalten oder darstellen (z. B. die Kunst Lüsternes), sondern auch insofern sie pflichtmäfsig geforderte Handlungen irgendwie unterbrechen oder hemmen; erlaubt aber werden die Handlungen dieser Sphäre sein, insofern das letztere nicht stattfindet und sie aufserdem weder sittlichen noch unsittlichen Zwecken dienen. Wenn ferner durch das Gesetz der Pflicht nicht die ganze dadurch gebotene Handlung schon im Voraus bestimmt ist, so wird in das Gebiet des Erlaubten derjenige Teil der sittlichen Handlung fallen, den wir nicht durch das pflichtmäfsige Wollen und dessen Zweckbegriffe bestimmen können, dessen Inhalt auf verschiedene Art realisiert werden kann.“

Ferner kann durchaus nicht die Idee jeder Wissenschaft in der Sittenlehre gefunden werden und deren Ausführung aufgegeben sein (Kr. p. 329); auch kann die Ethik nicht historisch die Vergangenheit und prophetisch die Zukunft bestimmen (Kr. p. 327), sondern sie hat nur relative Wahrheit für ihre Zeit. Eben dies gesteht Schleiermacher selbst zu (Reden üb. d. Rel., cf. Heinr., p. 5): „ernsthaft ist das nie meine Meinung gewesen,

dafs die Sittenlehre überall eine und dieselbe sein solle; ihr Inhalt kann nicht überall derselbe sein; denn wenngleich jeder, der eine Sittenlehre darstellt, von der reinen Menschheit ausgeht, so sieht er diese nur durch das Medium seines Zeitalters und seiner Volkstümlichkeit."

Was endlich die Ableitung der Ethik aus der höchsten Wissenschaft anlangt, so hat Schleiermacher dieselbe wohl gefordert, aber selbst dieser Forderung nicht entsprochen. „Es mufs daran erinnert werden, sagt er p. 349, dafs keine Wissenschaft vollendet sein kann für sich allein, sondern nur in Vereinigung mit allen anderen unter einer höchsten, welche für alle den gemeinschaftlichen Grund des Daseins enthält." „Allein diese Erkenntnis ist nicht auf eine solche Art gefunden, sondern nur einige Versuche gemacht, deren keiner recht genügen will" (p. 17). Eine Darstellung hebt die andere auf (Dial. p. 10), und eben wegen der grofsen Fruchtbarkeit an Allgemeingültigkeit beanspruchender Philosophie ist es fraglich, ob sie jemals überall dieselbe sein kann. Gleichwohl unternimmt es Schleiermacher, in der Dialektik eine eigene Darstellung des höchsten Wissens zu geben. Da diese aber aus denselben Gründen unter denselben Gesichtspunkt der Ungewifsheit fällt, und folglich jede Darstellung einer besonderen Wissenschaft nur für diejenigen Geltung haben kann, welche geneigt sind, sich dieselbe Gestaltung des höchsten Wissens vorzubilden und anzueignen (Sittenl p. 10), so sieht es mit der wissenschaftlichen Allgemeingültigkeit der Ethik in Schleiermachers Sinne übel aus. Woher kommt diese Ungewifsheit hier? Weil, wie dargelegt worden ist, seine Weltanschauung und seine Voraussetzungen Allgemeingültigkeit nicht beanspruchen können; weil die Prämissen falsch sind und deshalb zu unrichtigen Resultaten führen müssen.

Nun erübrigt noch die Frage, wie denn Schleiermacher dazu gekommen ist, den Standpunkt der Erfahrung, der Empirie, den er selbst als notwendig so oft betont hat, so sehr zu vernachlässigen? Sicher ist er durch seinen Bildungsgang über Kant, Fichte, Spinoza und Platon zu der Bevorzugung der Vernunft, das den Menschen Gemeinsame und alle Menschen Verbindende, gekommen; und hieraus erklärt sich auch die Betonung

der Form gegenüber dem Inhalt, dem Stoff (Kr. p. 4); denn sie entspringt aus dem Denken, welchem die Einheitsetzung und Entgegensetzung angehört. Wie es aber gekommen sein mag, dafs er diesen Standpunkt nicht überschritten hat, davon giebt Dilthey eine Andeutung (p. 81): „Im Verlauf des 18. Jahrhunderts schlägt die wissenschaftliche Bewegung in England und Frankreich eine Richtung ein, welche der ganzen Linie des deutschen Denkens von Leibniz bis zu Schleiermachers und Hegels Tode gegenübersteht, welche keineswegs als dogmatische Philosophie oder Aufklärungslitteratur abgethan werden kann, vielmehr heute in allen Kulturländern diesseits und jenseits des Oceans mit der deutschen Philosophie und mit der Weltansicht des Christentums kämpft, der gewaltigste und konsequenteste Feind beider, dessen Macht noch immer in rapidem Wachsen begriffen ist.“ „Die Abgeschlossenheit der deutschen Philosophie gegenüber dieser englisch-französischen Bewegung läfst sich gerade in der letztbezeichneten Zeit bis zu auffallender Unkenntnis verfolgen. Am deutlichsten zeigt sie sich vielleicht in Schleiermachers Kritik der Sittenlehre gegenüber seiner sonstigen ungemeinen philosophischen Gelehrsamkeit. Während in Dichtung, Kritik und Geschichte eine Weltlitteratur angebahnt ward, durchlief unser philosophisches Denken seine Bahn in einer Isolierung, deren endliche Aufhebung erst eine Aufgabe heutiger philosophischer Forschung ist.“

In der That hat Dilthey Recht, wenn er Schleiermacher die Vernachlässigung des Empirismus vorwirft; denn wie wenig Schleiermacher diesem Standpunkte gerecht wird, zeigt S. 23 ff. (Kr. p. 121 ff.), wo die Einleitung zum II. Buch der Kritik besprochen wird; ferner seine Bemerkung, dafs das den Engländern Gemeinschaftliche wenig Wert habe (Kr. p. 116), während doch gerade aus der von ihnen angeregten Analyse des Bewufstseins die fruchtbarsten Gedanken quellen, ja diese geradezu unerläfslich ist (cf. Dilthey, p. 82). Vollends wird es klar bei seiner Besprechung des Eudaemonismus (Kr. p. 80 ff.). Hier kommt er zu dem Schlusse: „Nur springt das lächerlich in die Augen, dafs doch das Wohlwollen am Ende auf die Erhaltung und die selbstliebige Lust der Anderen geht, und also das höchste Gut nur besteht in der Lust an dem, was geringer ist

als das höchste Gut, und dieses Untergeordnete jeder dem anderen mit höflichem Eigennutz darbietet im Kreise herum; aus welchem Kreise keine andere Erlösung zu sein scheint, als durch eine kecke aber natürliche Erweiterung des Grundsatzes, welche höchst friedlich von der anglikanischen Schule zur gallikanischen hinüberleitet."

Schleiermacher ist damit im Irrtum. Shaftesbury, das Haupt „derer von der anglikanischen Schule", der hier neben Hutcheson, den Schleiermacher ausdrücklich nennt, besonders in Frage kommt, basiert (nach der Darstellung bei Paulsen, p. 142 f.)*) die Ethik folgendermafsen: Man kann den Satz gelten lassen, dafs jedes Wesen sich selbst zu erhalten strebt, mufs dann aber hinzufügen: was wir Individuum nennen, ist nicht ein in sich abgeschlossenes Wesen mit einem auf sich eingeschränkten Selbsterhaltungstrieb; erst die Gattung ist ein im vollen Sinne selbständiges Wesen, zu ihr verhält sich das Individuum wie ein Glied zum Leibe. So liegt die Sache rein biologisch betrachtet: das Individuum hat durch die Gattung Wesen und Dasein; es dient, indem es sich fortpflanzt, der Selbsterhaltung der Gattung als Organ, und zwar nicht als ein selbständiges Organ, denn das isolierte Individuum vermag sich nicht fortzupflanzen.

Diese überaus wichtige Thatsache, die Hobbes und Spinoza gleichsam grundsätzlich übersehen haben, erscheint nun auch in dem Seelenleben der Individuen. Ihr Selbsterhaltungstrieb richtet sich gar nicht ausschliefslich auf die Erhaltung ihres isolierten Eigenlebens, sondern ebenso unmittelbar auf die Erhaltung des Wesens, dessen Glied sie sind, der Gattung. Shaftesbury drückt diese Thatsache so aus: wir können in dem Triebleben der Menschen zwei Arten von Willensantrieben unterscheiden: individualistische und soziale; er nennt jene private, selfish actions, diese natural, kindly, social affections; von seinem Nachfolger Hutcheson werden die letzteren mit dem bezeichnenderen Namen sympathetic actions bezeichnet. Das Ziel, zu welchem die selbstischen Affekte den Menschen antreiben, ist seine eigene, individuelle Wohlfahrt (private good) das Ziel, zu dem die socialen Affekte antreiben, ist die gemeine Wohlfahrt, die Selbst-

*) cf. Wundt, Ethik, p. 279 ff. Ueberweg, p. 95.

erhaltung des Systems, dessen Teil der Einzelne ist (public good). Beide Arten von Antrieben sind gleich ursprünglich, gleich tief in der Natur begründet; es ist keineswegs möglich, die socialen Willensantriebe auf den individualistischen Selbsterhaltungstrieb zurückzuführen, etwa durch den Umweg der richtigen Rechnung. Schon im tierischen Leben erscheint der Trieb, der in der Fortpflanzung und Fürsorge für die Brut der Erhaltung der Gattung dient, neben dem individualistischen Selbsterhaltungstrieb als gleich stark und ursprünglich, indem er sein Ziel regelmäfsig auf Kosten der individuellen Selbsterhaltung durchsetzt. — Im Menschen als vernunftbegabten Wesen kommt zu diesen beiden primitiven Arten von Willensantrieben noch eine dritte, Shaftesbury nennt sie reflex, rational affections; es sind die Gefühle, welche durch die Reflexion auf menschliche Handlungen bewirkt werden. In derselben Weise, wie die Anschauung von Kunstwerken Gefühle des Gefallens und des Mifsfallens hervorbringt, ruft die Anschauung menschlicher Handlungen und Eigenschaften im Zuschauer die Gefühle der Billigung und Mifsbilligung hervor und er bezeichnet sie darnach als gut oder böse, wie jene als schön oder häfslich. Man kann einen moralischen Sinn als Quelle jener Urteile ansehen, wie einen ästhetischen Sinn als Quelle dieser. Diese qualificierende Beurteilung richtet sich zunächst auf das Handeln Anderer, sie wendet sich dann aber auch gegen das eigene Handeln und heifst dann Gewissen. — Auch diese Gefühle wirken als Antriebe auf das Wollen und zwar in dem Sinne der gemeinen Wohlfahrt mit Einschlufs der eigenen Wohlfahrt; es mifsfallen diejenigen Handlungen, welche Störungen im Leben Anderer und im Leben des Handelnden selbst hervorzurufen tendieren. . . . Er hebt gern hervor, dafs es für den Menschen kein gröfseres und reineres Glück giebt, als zu dem Glücke anderer beizutragen."

Nun setzt Schleiermacher die gemeine Wohlfahrt, the public good, das Glück Anderer, ohne weiteres, wie es allerdings sehr häufig geschehen ist und noch geschieht, = Lust, während jene von dieser durchaus verschieden ist: die Wohlfahrt der Anderen soll vielmehr bestehen in der normalen Ausübung aller Lebensfunktionen selbst, worauf die Natur dieser Wesen angelegt ist, in der freien sittlichen Entwicklung des Lebens, oder in der

Fassung des Aristoteles: Wohlfahrt oder ein vollkommenes Leben besteht in der Bethätigung aller Tugenden oder Tüchtigkeiten, am meisten der höchsten (cf. Kr. p. 78); während Lust und Schmerz nur die Bedeutung einer Lockung oder einer Warnung haben: im Schmerz wird der Wille zur Umkehr gemahnt, in der Lust ermuntert, auf dem betretenen Wege fortzugehen (cf. Paulsen, p. 208 ff.). — Hier mag auch bemerkt werden, dafs Schleiermachers Auffassung sogar des Gegensatzes von Lust und Vollkommenheit, von welcher er ohne Bedenken ausgeht und die er in der Kritik der Sittenlehre allenthalben zu Grunde legt, nicht ohne Anfechtung geblieben ist. Wundt (Ethik, p. 369 f.) sagt hierüber: „Entscheidenden Wert auf das Moment der individuellen Vervollkommnung legen Fichte und Schleiermacher, wie ihre Formulierungen des Sittengesetzes dies andeuten. Der Perfektionismus aber in seinen verschiedenen Gestaltungen fällt mit dem Eudaemonismus zusammen und ist daher auch denselben Einwänden unterworfen wie dieser. Er unterscheidet sich von ihm höchstens dadurch zu seinem Vorteil, dafs er auf die Aufgabe der sittlichen Selbstentwicklung energischer hinweist.“

So sehr Dilthey im Recht ist, diesen Umstand gegen Schleiermacher hervorzuheben, so wenig vermögen wir ihm beizustimmen in seinen weiteren Ausführungen über den Empirismus, die noch mit wenigen Worten berührt werden mögen. „Der neue Skepticismus, sagt er p. 81 f., zieht sich ganz auf das Studium von Gleichförmigkeiten in Succession und Coexistenz von Thatsachen zurück. Damit ist denn das praktische Interesse der Wissenschaften für die Beherrschung der Natur völlig befriedigt. Denn das innere Band in diesen regelmäfsig wiederkehrenden Verknüpfungen von Thatsachen ist ein für die Praxis ganz gleichgültiger Zusatz. Aber die Natur und die Wissenschaften sind entseelt. Und eine religiös-ethische Weltansicht auf humaner Basis wird unmöglich; es bleibt allein die Wahl zwischen der totalen Unterordnung unter die Autorität und dem totalen Zweifel. Denn die sittlichen Erscheinungen werden hier in eine dunkle unaufklärbare und als empirisches Datum hinzunehmende Welt von Antrieben und Gefühlen versenkt, ohne ein Element des Allgemeinen und Vernünftigen in sich. Schon hier tritt die anti-religiöse Konsequenz zu Tage. Jener ewige Schlufs

sinkt in Nichts zusammen, vermöge dessen der Mensch in der Tiefe seiner sittlichen Natur die Züge der moralischen Weltordnung selber findet. Denn indem unsre moralische Natur zu einem partikularen Datum wird, den tierischen Instinkten ähnlich, ist das Wesen Gottes hier zum ersten Male mit vollem kritischen Bewufstsein völlig getrennt von diesem Sittlichen in der Brust des Menschen. Damit wird der Charakter der Welt zum Geheimnis. Und wie nun die weiteren Entwicklungen des Empirismus dahin drängen, unter der blofsen Voraussetzung des Strebens nach Glück, ergänzt höchstens durch die Annahme einer Sympathie als eines Naturgesetzes unserer Empfindung, aus den Bedingungen der Gesellschaft die moralischen Erscheinungen zu erklären, da mufs die Folgerung von diesen Erscheinungen des Wohlwollens oder der Gerechtigkeit, wie die gesellschaftlichen Bedingungen sie hervorbringen, auf jenen Einsamen und Unendlichen einem kindischen Wahne gleich erscheinen.“

Allein alles das kann dem Empirismus nicht zur Last gelegt werden. Der kritische Empirismus, und nur um diesen kann es sich handeln, will uns auf die Grundlage unserer Erkenntnis, auf die Erfahrung hinweisen, an ihr aber auch die Schranke unseres Erkennens uns zeigen; er will uns zeigen, wie in diesem Gebiete, in der unermefslichen Welt der Erscheinungen in der Natur im weitesten Sinne des Wortes, wir durch Erfahrung gesicherte Erkenntnisse erzielen und sie für die Zwecke unseres menschlichen Handelns verwerten können. Bei dem Vater dieser Richtung, Baco v. Verulam, war allerdings der Ausgangspunkt der, dafs er durch Erforschung der Natur und Entdeckung der Naturgesetze die Natur beherrschen wollte, um die Glückseligkeit der Menschheit durch wahre Kultur und Humanität zu erreichen; aber doch bei ihm schon ist das innere Band in den regelmäfsig wiederkehrenden Verknüpfungen von Thatsachen nicht mehr „ein ganz gleichgültiger Zusatz.“ Allenthalben tritt bei ihm schon das rein wissenschaftliche Bestreben hervor, die Einheit der Natur zu erkennen. Er sagt: „Es ist sorgfältig acht zu geben, dafs der menschliche Geist, wenn er eine Anzahl jener Partikulargesetze gefunden und infolge davon die Natur in einzelne Teile zerlegt hat, sich dabei nicht beruhige;

vielmehr soll er sich nun anschicken zur Auffindung des diesen besonderen Gesetzen zu Grunde liegenden allgemeinen und grofsen Gesetzes; er soll nicht meinen, dafs die Natur auch in ihren Grundwurzeln vielfältig zerklüftet sei, und er soll nicht von der einheitlichen Auffassung der Natur wie von einem unnötigen, subtilen, reinen Abstraktum sich abwenden und davor zurückschrecken" (Schultze, I., 292).

Ferner ist bei dem Standpunkte des Empirismus „eine religiös-ethische Weltansicht auf humaner Basis" keineswegs unmöglich, und die Tendenz braucht durchaus nicht antireligiös zu sein. Der kritische Empirismus zeigt vielmehr, dafs das Objekt der Religion, Gott, nicht ein blofs Zufälliges im menschlichen Geiste ist, auf welches derselbe auch nicht hätte zu schliefsen brauchen: „es ist vielmehr eine absolut notwendige Idee, welche, weil sie aus der Grundfunktion unseres Geistes herauswächst, deshalb so unaufhebbar ist wie diese selbst. Aus dieser selben Grundfunktion wächst aber auch alles hervor, was wir Wissenschaft nennen; denn alle Wissenschaft entsteht aus dem Triebe, die Ursachen der Erscheinungen zu erkennen; aus dem Drang, zu fragen, was der Dinge Grund sei. Wäre dieses Bedürfnis nicht in uns, es gäbe kein Wissenwollen und keine Wissenschaft. So entspringt hier den transcendentalen Untersuchungen das bedeutsamste aller Ergebnisse, dafs es ein und derselbe Quell ist, aus welchem sowohl die Wissenschaft wie die Religion hervorfliefst." Dadurch, dafs der kritische Empirismus uns die Grenzen unseres Erkennens aufweist, steigert er in uns das Gefühl der Abhängigkeit von der Welt zur Klarheit des bewufsten Erkennens derselben und leitet uns so auf die Idee der Gottheit. „Die kritische Einsicht in unsere Ohnmacht und Schwäche erzeugt das Gefühl der tiefsten Bewunderung und Demut in uns gegenüber demjenigen, wovon wir abhängen, d. h. die echteste religiöse Gemütsstimmung, aus welcher notwendig das sich selbst bescheidende Dichten und Trachten, die wahre Wesensfrömmigkeit hervorgeht." „Je feuriger und inbrünstiger dieses Demutsgefühl auf Grund unseres kritischen Erkennens in uns entbrennt, um so lebhafter und tiefer wirkt es bestimmend auf unser Wollen und Handeln ein, — und hier ist der Punkt, wo wir einsehen, dafs gerade der

Kriticismus die Philosophie der Läuterung ist, welche im Verlauf dieses psychischen Processes auch die wahre moralische Stimmung in uns hervorruft und unser Wollen und Handeln zum wahrhaft sittlichen erhebt. Denn je tiefer wir erkennen, wie wenig unser Selbst ist, um so gründlicher legen wir den Hochmut ab, dieses Selbst für den Mittelpunkt alles Seins zu halten, wie die natürlich naive Selbstsucht des kritisch nicht geläuterten Menschen es stets thut; um so selbstsuchtsloser gestalten wir uns; um so freudiger erkennen wir alle anderen Wesen in ihrem Sein und Handeln als berechtigt an; um so entschiedener wachsen wir aus der natürlichen Feindschaft gegen sie heraus und in die Nächstenliebe hinein; und je höher unsere stetige Selbstkritik steigt und damit die Selbstsucht fällt, um so erwärmender und glutvoller entlodert in uns jene Allliebe, aus der alle echte Sittlichkeit hervorgeht, und die ihren vollendetsten menschlichen Ausdruck in jenem Hymnus des ersten Korintherbriefes (Cap. 13) gefunden hat: Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle“ (Schultze, II., p. 397, 400 f.).